ردمد: ١٦٠٧-٢٠٩X

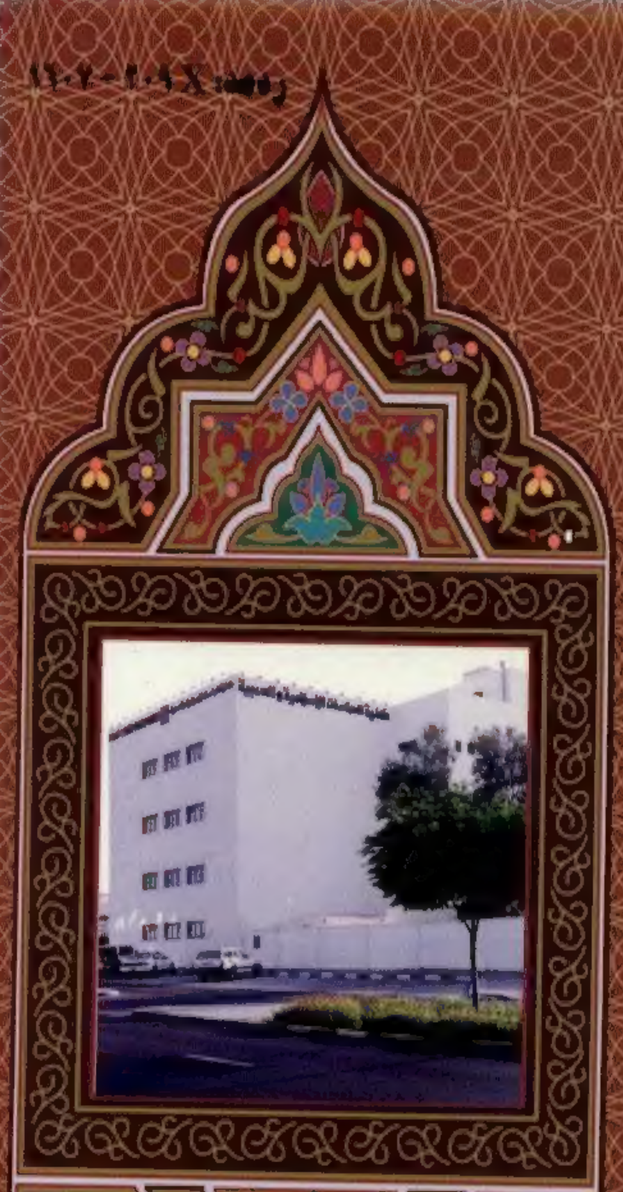
دولة الإمارات العربية المتحدة
دبــي



مجلــة

كليـــة الدراسات الإســـلامية والعربيـــة

إســلامية
فكــرية
محكّمــة





العدد الحادي والعشرون
ربيع الآخر ١٤٢٢هـ - يوليو ٢٠٠١م

كلّيّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة في سطور

كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رائد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.

قام على تأسيسها معالي السيد جمعة الماجد وتعهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصة من أبناء هذا البلد آمنت بفضل العلم وشرف التعليم.

- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة، وجسدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.
- صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ٩٩٥م لسنة ١٩٩١م بتاريخ ١٩٩١/٧/٩م بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.
- وبتاريخ ١٤١٤/٤/٢هـ الموافق ١٩٩٣/٩/١٨م أصدر معالي سمو الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٤م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.
- ثم أصدر القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٣م في شأن معادلة درجة الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.
- ثم صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة الليسانس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصص.
- ضمت الكلية في العام الجامعي الخامس عشر ١٤٢١هـ الموافق ٢٠٠٠/٢٠٠١م (٢٧٩٦) طالب و (٢١٨٠) طالبة.
- احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ١٩٩٢/١٢/٢٦م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي.
- واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ١٤١٣/١٠/٢٩هـ. الموافق ١٩٩٣/٤/٢١م.
- واحتفلت الكلية هذا العام بتخريج الدفعة العاشرة من الطلاب والدفعة التاسعة م الطالبات في تخصص الدراسات الإسلامية. والدفعة الثانية من طالبات اللغة العربية. وقد بلغ إجمالي عدد الخريجين والخريجات منذ إنشاء الكلية (٢٢٦) خريجا و (١١٠٣) خريجة.

الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة

أنشىء قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ١٩٩٦/٩٥م ليحقق غرضا ساميا وهدفا نبيلا، وهو إعداد مجموعة من طلبة هذه الدولة للتعمق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنب مشكلات غتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصة الطالبات.

يخول البرنامج الملتحقين به الحصول على درجة الماجستير والتسجيل فيما بعد لدرجة الدكتوراه.

وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصص.

كما صدر القرار رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه الإسلامي) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذا التخصص.

كما صدر القرار رقم (٦٣) لسنة ١٩٩٩م بتعديل القرارين السابقين ومعادلة درجة الماجستير في (الفقه والأصول)

وقد منحت الكلية في نهاية العام الماضي أو درجة ماجستير في الفقه الإسلامي.

ومنحت هذا العام ثان درجة ماجستير في الفقه الإسلامي.

(يتبع في صفحة الغلاف الداخلي الأخيرة)



مَجَلّـة

كُلّيَّةِ الدّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ

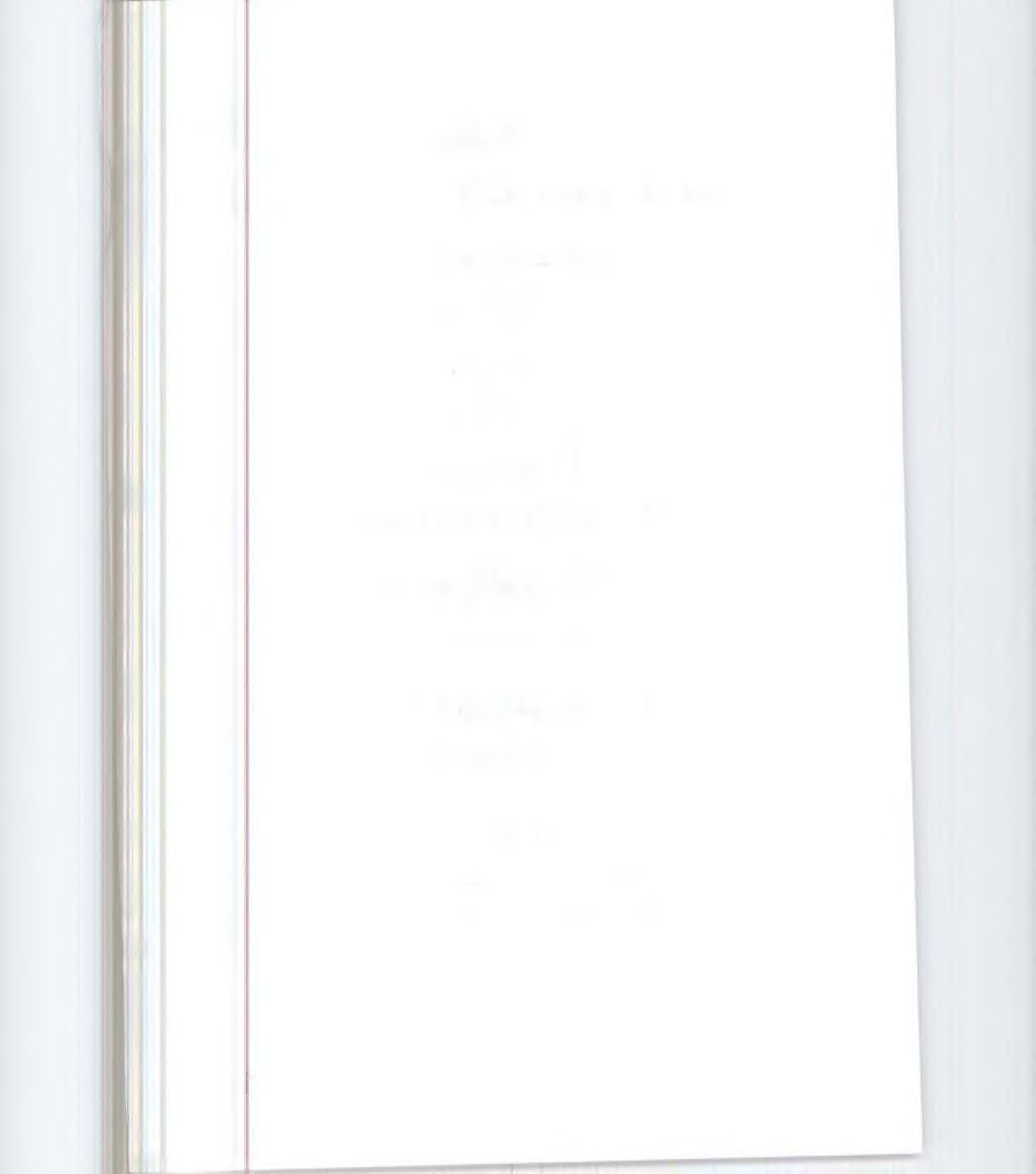
إسلاميّة، فكريّة، محكّمة
نصف سنويّة

العدد الحادي والعشرون

ربيع الآخر ١٤٢٢ هـ - يونيو (حزيران) ٢٠٠١م

ردمد: ١٦٠٧ - ٢٠٩X

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦




بسم الله الرحمن الرحيم



الهيئة الاستشارية العليا للمجلة

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصّة بالمجلّة باسم مدير التّحرير إلى العنوان الآتي:

مجلّة كُلّيّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة

ص.ب: ٣٤٤١٤

دبي، دولة الإمارات العربيّة المتّحدة

هاتف: ٣٩٦١٧٧٧ (٤ ٩٧١)، فاكس: ٣٩٦١٢٨٠ (٤ ٩٧١)

الاشتراك السّنويّ
الاشتراك السّنوي في المجلّة متضمّنًا أُجور البريد:
١٠٠ درهم (للمؤسّسات والدّوائر الحكوميّة).
٥٠ درهمًا (للأفراد)
٢٥ درهمًا (للطّلبة والطّالبات داخل الدّولة).
يرسل على شكل شيك أو حوالة مصرفيّة على حساب رقم: (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦)، بنك المشرق، دبي، ثمّ يرسل إلى المجلّة إشعارٌ بالتّحويل.
١٥ درهمًا أو ما يعادلها ثمن النسخة الواحدة للجمهور

طبيعة المجلّة وأهدافها:

١ـ تُعْنى المجلّةُ بنشر البحوث العلميّة الجادّة المبتكرة الّتي يعدُّها المتخصصون في الدّراسات الإسلاميّة واللغة العربيّة بمختلف فروعهما وتخصصاتهما، من أجل إثراء البحث العلميّ في هذين المجالين.

٢ـ تهدف المجلّة إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدّة في إطار الشّريعة الإسلاميّة، ولا سيّما ما يختصُّ منها بدولة الإمارات العربيّة المتّحدة ومنطقة الخليج والعالمين العربيّ والإسلاميّ.

٣ـ تهدف المجلّة إلى توطيد الصّلات العلميّة والفكريّة بين كليّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة بدبي ونظائرها في الجامعات الخليجيّة والعربيّة والإسلاميّة والعالميّة.

٤ـ إتاحة فرص النّشر العلميّ والنّموّ المعرفيّ لأعضاء هيئة التّدريس بالكلّيّة.

٥ـ متابعة اتجاهات الحركة العلميّة ورصد إنجازاتها في نطاق الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة عن طريق التّعريف بالكتب والتّرجمات الحديثة في مجالي الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة، والرّسائل الجامعيّة الّتي تقدّم للجامعات الخليجيّة والعربيّة والإسلاميّة والعالميّة، والمؤتمرات والندوات العلميّة المتخصّصة في الدراسات الإسلاميّة واللغة العربيّة، إضافة إلى مراجعات لكتب شرعيّة معاصرة، وأخبار التّراث الفكريّ الإسلاميّ.

٦ـ نشر الفتاوى الشّرعيّة المعاصرة، والتّعليقات على القضايا العلميّة، إضافة إلى مقتطفات من محاضرات الموسم الثّقافيّ، وبعض أخبار الكليّة.

٧ـ إتاحة فرص التّبادل العلميّ مع المجلات العلميّة الّتي تصدرها الكليّات المماثلة في الجامعات الأخرى على مستوى العالم.

٨ـ تخضع البحوث المقدَّمة إلى المجلَّة للتَّقويم والتَّحكيم حسب القواعد والضَّوابط الَّتي تلتزم بها المجلَّة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشَّريعة الإسلاميَّة واللغة العربيَّةِ، قصد الارتقاء بالبحث العلميِّ في مجال الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ خدمةً للأمَّةِ ورفعاً لشأنها، ومن تلك القواعد عدمُ معرفة المحكِّمين أسماءَ الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماءَ المحكِّمين سواء وافق المحكِّمون على نشر البحوث من غير تعديل أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنَّشْرِ.

٩ـ لائحة المحكِّمين الداخليين والخارجيِّين تعدُّ بالتَّعاون مع الأقسام العلميَّةِ والكليَّاتِ والجامعات المماثلة، ويتمُّ تجديدها سنوياً.

١٠ـ تصرف مكافآت المحكِّمين حسب اللوائح المعمول بها في الكليَّةِ.

قواعد النَّشر

١ـ أن تكونَ البحوثُ أصيلةً، ومبتكرةً، وذاتَ صلة بالدِّراسات الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ بفروعها.

٢ـ أن يتَّصفَ البحث بالموضوعيَّةِ، والشُّمولِ، والعمقِ، والإثراءِ المعرفيِّ.

٣ـ أن يَنْصَبَّ البحثُ المقدَّم في الدِّراسات الإسلاميَّةِ على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة، وإيجاد الحلول العلميَّة والعمليَّة لها في الشَّريعةِ الإسلاميَّةِ.

٤ـ ألاَّ يكون البحث جزءاً من رسالة الماجستير أو الدكتوراه الَّتي أعدَّها الباحث، وألاَّ يكون قد سبق نشره على أيِّ نحو كان، ويشمل ذلك البحوث المقدَّمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك الَّتي سبق تقديمها للجامعات أو النَّدواتِ العلميَّةِ وخلافها، ويثبت ذلك بإقرار بخطِّ الباحث وتوقيعه.

٥ـ يجب أن يراعى في البحوث المتضمِّنة لنصوص شرعيَّة ضبطها بالشَّكل مع الدِّقَّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنيَّة وتخريج الأحاديث النبويَّة الشَّريفة.

٦ـ يجب أن يكون البحث سليماً خالياً من الأخطاء اللغويَّة والنحويَّة، مع مراعاة علامات التَّرقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربيِّ، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٧ـ يجب اتِّباع المنهج العلميِّ من حيث الإحاطةُ، والاستقصاءُ، والاعتماد على المصادر الأَصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع إلى غير ذلك من القواعد المرعيَّة في البحوث العلميَّة، مع مراعاة أن تكون مراجع كلِّ صفحة وهوامشها أسفلها.

٨ـ بيان المصادر والمراجع العلميَّة ومؤلِّفيها في نهاية كلِّ بحث مرتَّبة ترتيباً هجائيًّا مع بيان جهة النَّشر وتاريخه.

٩ـ على الباحث أن يختم بحثه بخلاصة تبيِّن النتيجة والرأي أو الآراء الَّتي تضمَّنها.

١٠– أن يكون البحث مكتوباً بالحاسوب أو الآلة الكاتبة وأن تكون الكتابة على وجه واحد من الورقة.

١١ـ يلتزم الباحث أن يرسل إلى المجلَّة بأربع نسخ من البحث.

١٢- تقبل البحوث باللغة العربيّة أو الإنجليزية، على ألا يزيد حجم البحث على خمسين صفحة

١٣- على الباحث أن يرفق ملخَصاً لبحثه باللغتين العربيةِ والإنجليزيةِ بما لا يزيد على صفحة واحدة.

١٤- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيِّناً اسمه الثُّلاثيَّ ودرجته العلميَّة، ووظيفته ومكان عمله من قسم وكليّة وجامعة، إضافة إلى عنوانه

١٥- يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثيّة، وفي هذه الحالة تُتْبَعُ القواعدُ العلميَّةُ المعروفة في تحقيق التُّراث، وتُرفَقُ بالبحث صورٌ من المخطوط المحقَّق

أولويَّة النَّشر:

يراعى في أولويَّة النشر ما يأتي:

أ- البحوث المعدَّة من أعضاء هيئة التَّدريس بكليَّةِ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ بدبي

ب- تاريخ وصول البحث إلى مدير تحرير المجلّة، وأسبقيَّة تقديم البحوث الَّتي يتم تعديلها.

ج- تنويع البحوث موضوعاً وأشخاصاً ما أمكن ذلك.

ملاحظات:

١- ما يُنْشَرُ في المجلّة من آراءٍ يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمَثِّلُ رأي المجلَّة أو اتِّجاهها.

٢- ترتيب البحوث في المجلّة يخضعُ لاعتباراتٍ فنيَّةٍ.

٣- لا تُرَدُّ البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، نُشِرَتْ أم لم تُنْشَرْ

٤- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلّة إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٥- تستبعد المجلّة أيَّ بحث مخالف للشُّروط المذكورة.

٦- تدفع المجلّة مكافآت مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أيِّ أعمال فكريةٍ

٧- يُعْطَى الباحثُ نسخة واحدة من المجلّة، وخمس عشرة فصلةً من بحثه.

المحتويات



بسم الله الرحمن الرحيم

«الافتتاحية»

أ. د. خليفة بابكر الحسن(*)

رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاةُ والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيِّدِنا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فبصدور هذا العدد الواحد والعشرين تكون «مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية» قد دخلت في عقدها الثاني، وتجاوزت في عمرها المديد - بإذن الله - عشراً من السنين، كانت في كل واحدة منها تخطو خطوة، وفي كل سنة منها تندفع دفعةً في طريق الإبداع، والتميز، وإثراءِ البحث العلمي، والإسهامِ في العطاء الإنساني، حتى استوى عودُها، وصلب متنها، وقويت شكيمتها، وغدت واحدة من الحوليات البارزة التي يشار لها بالبنان في حقل الدراسات الإسلامية والعربية، ومن ثم انتزعت الاعترافَ بها بجدارة من خلال إسهامها الفاعل، وحضورِها الملحوظ، وتلبيتها الحميمةِ لرغبات العلماءِ والباحثين، وبذلك أخذت موقعها في الفهارس الدولية ضمن غيرها من كبريات المجلات العلمية، وصُنفتْ في عدد من الفهارس العالمية الخاصةِ بالمجلات المحكمة.

ولاغرو في ذلك كله ولا عجب فإن عدد البحوث والأطروحات التي تم نشرها في المجلة - حتى عددها الأخير هذا - قد بلغت مائة وأربعةً وسبعين بحثا غطت الكثيرَ من المجالات في الدراسات الإسلامية سواء كان ذلك في مباحث العقيدة والفرق الإسلامية أو مباحث التفسير وعلوم القرآن وإعجازه، أو في مجال الأخلاق والسلوك، وفي مجال الحديث وعلومه، أو في الفقه وأصوله ومقاصدِ الشريعة والاجتهاد ودراسةِ المذاهب الفقهية، وقضايا المرأة والاقتصاد الإسلامي، والتاريخ والحضارة الإسلامية والتربية والمناهج،

(*) عميد كلية الدراسات الاسلامية والعربية بدبي.

وكثير من القضايا الفقهية المعاصرة. وبنفس القدر فقد غطت، تلك البحوث أيضا - مجالات رحبة ومساحات واسعة من علوم العربية وفنونها في النحو والبلاغة والشعر والنثر والنقد، والموازنة، وشؤون التعريب وقضاياه، ولم تنسَ قضيةَ العرب والمسلمين الأولى في هذا العصر قضية فلسطين فتضمنت بحوثا عن اليهود ومواجهة كيدهم وغدرهم بالمسلمين

وكان تأتيها وتغطيتها لكل تلك المجالاتِ من خلال منافذ مختلفة فهو أحيانا يأتي من خلال البحث والتحليل والاستقراء لقضية من القضايا العلميةِ، وأحيانا من خلال الترجمة لعالم أو لمفكر من علماء ومفكري الإسلام والعربية المبدعين، وقراءة سيرته من واقع حياته، وعصره وبيئته ومؤلفاته، للوقوف على أسباب تميزه وإبداعه، والكشف عن عطائه وإضافاته ورفده للمعرفة، وأحيانا من خلال تحقيق مخطوطة علميةٍ نفيسةٍ ذات أثر وأهمية في التراث الإسلامي أوالعربي، وبذلك جمعت فأوعت، واستقصت فأوعبت، وتنعت فأسهمت.

وإن كان لي أن أعدد بعض العوامل التي ساعدت في رقي المجلة وتطورها - حتى وصلت إلى ما وصلت إليه - فإني أذكر في هذا المجال - العواملَ الآتية

١- أن المجلة تفسح صدرها للبحث العلمي الرصين الجاد سواء كان من أعضاء هيئة التدريس بالكلية أو من غيرهم من أعضاء هيئة التدريس والعلماء والباحثين العاملين في الكليات النظيرة والجامعات ومراكز البحوث ذات الاهتمام المشترك في منطقة الخليج والعالمين العربي والإسلامي.

٢- أن المجلة لا تتعصب لفكر دون اخر، ولا لمذهب دون مذهب، ولا توصد الباب أمام الاخرين متى ما توفرت في بحوثهم الشروط العلمية المقررة للنشر مع الإلترام بالأصول والثوابت، ومراعاة ضوابط الدين والخلق والأصالة.

٣- أن المجلة تحرص على التجويد وضبطِ التقويم العلمي من خلال محكميها الذين ترجع إليهم، وهم ثلةٌ متميزةٌ من أهل العلم والخبرة والاتزان والعدالة.

٤- أن المجلة تتمتع بهيئة استشارية تضم علماءَ مشهوداً لهم بالعلم والفضل وطول الباع في تخصصاتهم العلمية مع عمق وغزارةِ نتاجهم في خدمة الثقافتين الإسلامية والعربية.

٥- أن المجلة تجمع - في توازن - بين الطارف من قضايا الحياة المعاصرة، والتليد من اطروحات التراث ومسائله.

٦- أن المجلة تحظى باهتمام مباشرٍ من رئيس مجلس أمناء الكلية ومنشئها معالي السيد/ جمعة الماجد الذي يدرك أهميةَ البحث العلمي، ودوره في وصل الماضي بالحاضر، وأثرَه الكبير في خدمة الحقيقة والإنسان.

وفي كل الأحوال فإن المستوى المتميز الذي بلغته المجلة، والذي هو حصيلة جهد ومتابعة، ونتاج إصلاحات تراكمية مستمرة، وإضافات متوالية، لن يقعدنا عن التطوير، ولن يفقدنا الرغبة في التجديد بل على العكس من ذلك تماما سوف يكون لنا دافعاً للمزيد من الجهد والمثابرة، والتفكير والحوار حول أمثل الطرق التي نستطيع عن طريقها تقديمَ المادة العلمية الهادفة، والوسائل التقنية والفنية التي تحسن عن طريقها تقديم تلك المادة.

وأخيراً فان العدد الذي نقدمه الآن يشتمل على كوكبة من الدراسات المتنوعة ففيه من بحوث الشريعة الإسلامية أربعُ دراسات هي العقوبة بالغرامة في الفقه الإسلامي، والمياه العادمة المعالجة في محطات التنقية وحكم الانتفاع بها بعد معالجتها، وقراءة في مصطلح الاجتهاد الجماعي، والتخطئة والتصويب في دراسات الأصوليين.

وفيه من بحوث التفسير دراسةٌ عن النظم القرآني في تفسير القرطبي.

وفيه من بحوث اللغة العربية وآدابها ثلاثُ دراسات هي الاغتراب في شعر الرصافي، والترادف بين جون لاينز وعلماء العربية القدامي، وتحقيق لرسالة في موضوع من موضوعات النحو العربي.

وفيه بحثان من بحوث الحضارة والتاريخ الإسلامي هما. التحدي الصليبي للوجود الإسلامي في الأندلس وجامعُ قرطبة نظامه التعليمي ودوره الثقافي «دراسة تاريخية» وقبل ذلك كله وبعده فإن هذا العدد وغيره من أعداد المجلة - يمثل أثرا لعمل متواصل لأعضاء هيئة التحرير وللموظف الإداري المسؤول عن الأرشيف، والمتابعة، نسأل الله أن يثيب الجميع، ولاريبَ في ذلك - إن شاء الله - لأن المجلةَ من باب العلم النافع الذي هو مستمر الأجر والثواب حتى بعد الموت. «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له» كما أن مقدماتِه من باب العمل الذي أمر

الله سبحانه وتعالى به ووعد بالثواب والأجر عليه. ﴿وقلِ اعْمَلوا فَسَيرى اللهُ عملَكم ورسولُه والمؤمنونَ وسَتَرُدوَن إلى عالمِ الغيبِ والشهادةِ فيُنبئكم بمَا كنتم تَعملون﴾[1] كما أن العمل في الإسلام مطلوب في كل الأحوال حتى في أحلك الظروف. «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة ثم استطاع ألا تقومَ الساعة حتى يغرسها فليغرسْها فله بذلك أجر»[2]

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله ربِّ العالمين.

---

(١) التوبة ١٠٥.

(٢) رواه أبو داود.



البحـوث



النظم القرآني في تفسير القرطبي
(دراسة أسلوبية)

دكتور

السيد عبد السميع حسونة[*]

(*) مدرس البلاغة والنقد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.



ملخص البحث

يتناول البحثُ بالتحديد التصور الذي انتهى إليه القرطبي في مفهوم النظم في تفسيره، سواء في إطار الجملة، أو إطار النص، وذلك من خلال أمثلة تكشف عن منهجه في الدراسة، وتبين أثره في تجلية دقائق المعنى، ومواطنِ الإعجاز في النص، ولا يمكن أن يعد تقديمُ تلك المعاني، أو الكشفُ عن أسرار الإعجاز فيها هدفاً في ذاته، بقدر ما يهدف إلى توضيح معالم الفكرة في مجالها التطبيقي، بحيث يمكن استخدامها من قِبل القارىء أو المفسّر للتعامل مع النص القرآني، استنادا إلى تراكيبه من النواحي اللغوية والبلاغية والموضوعية.

ومجرد تحقيق هذا الهدف ليس أمراً يسيراً في كتاب من أضخم كتب التفسير، ووسطَ حشد من المعارف المختلفةِ التي جمعها القرطبي من أقوال السابقين لتقديم؛ أكثر من وجه من وجوه الفهم للمعنى لفكرة النظم التي أعلنها في مقدمة الكتاب، وهل كانت مجرد ادعاء أم حقيقة؟

ويشتمل البحثُ على مقدمة وأربعةِ محاورَ وخاتمة، أما المقدمة فجاءت لمحة خاطفة لفكرة النظم بين الأصالة والمعاصرة؛ لتكون إضاءة لما يأتي بعدها من محاور.

أما المحاور الأربعة. فقد جاءت كالآتي:

١- النظم والبنية التصويرية للجملة.

٢- النظم والبنية التركيبية للجملة.

٣- النظم والبنية الإيقاعية للجملة.

٤- النظم والبنية الموضوعية في النص القرآني.

وسوف يتم معالجة هذه المحاور من خلال تعليقات القرطبي عليها، سواء المنسوبة إليه، أو التي ارتضاها وصاغها نقلاً عن غيره؛ لنخرج منها بالنتائج التي ختمنا بها البحث.

والله أسأل أن يوفقنا لخدمة النص القرآني فهماً ودعوة وحماية.

المقدمة

النظم بين الأصالة والمعاصرة

إن دراسة النظم القرآني في تفسير القرطبي تتبلور قيمته من خلال بحث العلاقة بين الدرس البلاغي القديم للنص الأدبي، والدرس اللساني المعاصر، بهدف تحديد مدى الأصالة في تراثنا، بشكل يتحول فيه إلى قوة فاعلة في وعينا، بالظاهرة الأدبية.

وليس الهدف هنا أن نعقدَ مقارنةً لما هو عند الغربيين من مناهج حديثة. وبين ما هو قديم في تراثنا الفكري، بل الهدف هو صياغة ملامح دراسية، ملائمة للنص الأدبي تعتمد منهجية قادرة، على النظرة الشمولية للنص.

وهذا لايتحقق إلا من خلال الفهم الجيد لحقائق التراث العربي وأصوله، إذ لا معاصرة بدون أصالة، ولا أصاله بدون معاصرة. فاعلة متفاعلة، ولاشك في أن مناهج البحث اللغوي الحديث قد بلغت من الدقة والموضوعية والشمول، ما يفتح أمامنا افاقاً واسعة في درس العربية وكتابها الأكبر.

ومما يثلج صدر الباحث أن فكرة النظم عند عبد القاهر قد حظيت بتقدير كبير من الباحثين المعاصرين في زحمة الدراسات الأسلوبية الحديثه، مما يؤكد أن لدينا أسسا تراثية مكينة أرساها علماؤنا الأوائل، وبوسعنا أن ننتقي منها ومن الدرس المعاصر ما نعبّد به طريقا عربيا جديدا ومؤصّلا، للتعامل مع النص بوعي أكبر، ورؤية أعمق وأشمل.

فها هو ذا الدكتور محمد مندور يعُدُّ مذهبُ عبد القاهر أصحُ وأحدث ما وصل إليه علم اللغة في أوربا لأيامنا هذه[1]، وهو مذهب العالم السويسري الثبت «فردينا يددى سوسير»، ويقول في موضع أخر إنه يستند إلى نظرية في اللغة، أرى ويرى كل من يمعن النظر أنها تتماشى مع ما وصل إليه علم اللسان الحديث من اراء، ونقطة البدء نجدها في اخر دلائل الإعجاز، حيث يقرر المؤلف ما قرره علماء اليوم، من أن اللغة ليست مجموعة ألفاظ، بل مجموعة من العلاقات، وعلى هذا الأساس العام بنى عبد القاهر كل تفكيره

١- النقد النهجي عند العرب د. محمد مندور ط. نهضة مصر بالفجالة ص٣٢٦.

اللغوي الفني[٢].

ويؤكد كمال أبو ديب، أن الناقد الأول الذي اكتنه الطبيعة البنيوية للصورة هو ناقد عربي. عبد القاهر الجرجاني، وأن فقرنا أمامَ الفكر الغربي فقر معاصر، وأن نقلنا المباشر عنه في كثير من الأحيان، يصبح مهزلةً فكريةً، إذ إن ما نقلناه عنه، جزء أصيل من تراثنا الذي نجهله جهلا مؤسفا[٣].

لدرجة أنه لا يتردد في القول بأن التراثَ اللغوي العلمي النابع من «فردينا ند دي سوسير» هو جزء من التراث اللغوي العربي، كما يتبلور في عمل ناقد فذ هو عبد القاهر... وأن أراءه سابقة بقرون، لرأي ناقد معاصر، ما يزال تأثيره في النقد الحديث نمطياً، وهو رأي «رتيشاردز» ناهيك عن أن دراسة «ادفييك كونراد» الحديثةَ عن المحكات المنطقية أو البنيوية في تحليل الصورة، تقصر عن طرح الأسئلةِ الجذرية في تحليل الصورة بالدقة التي يطرحها عبد القاهر[٤].

ويعترف «أدونيس نفسه، في كتاب» الشعرية العربية أن قراءته للنقد الفرنسي الحديث، هي التي دلته على حداثة النظر النقدي عند عبد القاهر، خصوصاً كل ما يتعلق بالشعرية وخاصيتها اللغوية التعبيرية[٥].

وهناك دراسات أخرى أثبتت وجودَ تشابهٍ بين نظرية النظم عند عبد القاهر، ونظرية «تشومسكى» في التحويل والتوليد، فقد نص «تشوسكى» على أهمية المعنى ودوره في تشكيل التراكيب فالمعنى جزء متمم للنحو في عملية التحليل[٦].

وهذا ما وجدناه عند «عبد القاهر» حيث يقول إن النظمَ ليس شيئا غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم، وأنك ترتب المعاني أولا في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك[٧]. ولا يمكن بالطبع إنكار فضل عبد القاهر فيما ذكره المفكرون المحدثون، غيرَ أن الإلحاح على فكرة اقتراب تراثنا من النتاج الأوربي، وضعٌ غير مريح للغاية؛ لأنه يكشف في النهاية عن غرض من أغراض التعويض النفسي، نخشى أن تتحول معه علاقة الناقد

---

٢ الميزان الجديد. د. محمد مندور ط. لجنة التأليف والنشر القاهرة ١٩٩٤ ص٤٧

٣- جدلية الخفاء والتجلي، كما أبوديب بيروت ١٩٧٩م ص٢٢.

٤- المرجع السابق نفسه: ٦، ٤.

٥- الشعرية العربية أوينس بيروت ١٩٨٥م ص٨٦-٨٧.

٦- نقلا عن أصول تراثية مي علم اللغة د. كريم زكي حسام الدين مكتبة الأنحلو العربية ص٢٥٦

٧- دلائل الإعجاز ص٣٩.

العربي بتراثه النقدي، إلى علاقة تضاد عاطفي، هو انعكاس لعلاقته بالنقد الأوربي الذي لا يملك هذا الناقد سوى أن يتبعه، ولا يستطيع مالم يطور أدوات انتاج معرفته النقدية والتراثية – سوى أن يحلم عاجزا بالاستقلال عنه[8].

بين النظم والأسلوب

لم تكن كلمة «أسلوب» غريبة على تراثنا العربي فعبد القاهر، استخدمها للدلالة على التفرقة بين نظم ونظم، فالأسلوب عنده طريقةٌ من النظم وضرب فيه[9] أما القرطبي فالأسلوب عنده أعم من النظم، والنظمُ هو الذي يفرقُ بين أسلوب وأسلوب، وهذا يتضح من عبارته في مقدمة تفسيره في معرض حديثه عن الإعجاز القرآني، قال وجوه إعجاز القرآن عشرة:

منها: النظم البديع المخالف لكل نظم معهود في لسان العرب، وفي غيرها؛ لأن نظمه ليس من نظم الشعر في شيء، وهذه الثلاثة النظم والأسلوب والجزالة، لازمة لكل سورة

ومنها: الأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب....[10].

ولهذا لم يَعُد القرطبي مطلقَ الأسلوب سبباً للإعجاز، إنما الإعجازُ في الأسلوب يكون عن طريق نظمه.

أما الأسلوب في الدراسة المعاصرة فله مفهومه الخاص، لكنه يبدو عند التمحيص ذا صلة كبيرة بمفهوم النظم وألياته، مما دفع الدكتور أحمد الشايب أن يفرِّق بينهما في قوله ويلاحظ أن نظم الكلام يقابل الأسلوب، ولكننا أثرنا الثانيةَ لخفتها وشيوعها[11].

بيد أن الجديد في الدراسات الأسلوبية أنها تناولت الأسلوب من خلال جهازه الثلاثي (المبدع – المتلقي – الرسالة الأدبية) إلا أن ذلك لم يضطلع به اتجاهٌ أسلوبي واحد، بل توزع في اتجاهات عدة، فبعضها عني بالتركيز بين العلاقة، والنص، وبعضها الآخر سلك مسلكا موضوعيا، وعزل المنشيء والمتلقي عن النص، وحدد عمله في وصف النص وصفا لغويا.

٨- قراءة جديدة لتراثنا النقدي ص٢١١ نادي جدة – المجلد الأول.

٩- دلائل الإعجاز/ ٤٦٨، ومفهوم النظم عند عبد القاهر. قراءة في ضوء الأسلوبية د. نصر أبو زيد – مجلة فصول – المجلد الخامس/ العدد الأول ١٩٨٤ ص١٦.

١٠- تفسير القرطبي ٧٤/١٠ – ط دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١١- الأسلوب. دراسة تحليلية بلاغية لأصول الأساليب الأدبية. أحمد الشايب. نشر مكتبة النهضة ١٩٤٥ ص٢٣

وهي اتجاهات متكاملة أكثر من كونها بدائل - كما يقول الدكتور سعد مصلوح[١٢].

أما المنظرون في البلاغة والنقد العربيين، فقد كان لهم اهتمام خاص بالمخاَطب في العملية الإبداعية، يكاد يطغى على أي اهتمام بجانب المتكلم، وربما كان الحاجز الديني أحد العوامل الرئيسة التي دفعت البلاغيين والنقاد إلى هذا الاتجاهِ بوصف أن البلاغة مراعاة مقتضى الحال - والحال عندهم هي حالُ المخاطبِ لا المتكلم، لأنه ليس من المتصور عقلاً ودينا أن يتناول هؤلاء المنظِّرون القرآن بوصف مصدره، ولذا اتجهت مباحثهم إلى ناحية المتلقِّي، ومحاولة ربط الأسلوب بظروفه الاجتماعيةِ أو الثقافيةِ أو الدينيةِ[١٣].

وقد كشف اللغويون والبلاغيون المتقدمون ما تتميز به العربية من إمكانات تعبيرية واسعة، ولاحظوا أن هذه الإمكانات قد تأتي على مقتضى الظاهر، وقد تخرج على مقتضى الظاهر لأغراض بلاغية يتطلبها السياق أو المقام.

وهذا الكشف يسبق نظرةَ الأسلوبيين المعاصرين، الذين نظروا إلى اللغة في مستويين:

الأول: مستواها المثالي في الأداء المألوف، والثاني مستواها الإبداعي الذي يعتمد على اختراق هذه المثالية وانتهاكها، أو الانحراف عنها[١٤].

وثمة فرق بين ظاهرة الانتهاكِ أو الانحرافِ بمفهومها الأسلوبي، وبين ماعناه البلاغيون بالخروج على مقتضى الظاهر، إذ إن الملحوظَ في هذا الخروج هو حالة المخاطب عادة - كما سبق أن ذكرنا - ومرجع ذلك هو الصفة الموضوعية للبلاغة العربية، في حين أن قيمة الانحراف في الأسلوب المعاصر في تعبيره عن الشخصية[١٥] أي شخصية المبدع.

وتُعد دراسة السياق من الدراسات المتقدمة، فالدراسات الألسنية الأسلوبية تكشف عن عدد من الظواهرِ ذاتِ الصلة بالنظم، يقول «ألمان»: هناك تطور هام للمفهوم العلمي للمعنى تمثل في دراسة طرق الرصف أو النظم، وهو ما ركز عليه «فيرتث» وأتباعه، وقد عرف الرصف بأنه «الارتباط الاعتيادي لكلمة ما، في لغة ما بكلمات أخرى معينة، أو استعمال وحدتين معجميتين منفصلتين - استعمالهما مرتبطتين الواحدة بالأخرى»[١٦]. ومن أهم خصائص هذه النظرية، أنها لا تعُد الجملة كاملة المعنى، إلا إذا صيغت طبقا لقواعد النحو،

١٢- الأسلوبية دراسة لغوية إحصائية ٢٩.

١٣- مفهوم النظم عند عبد القاهر. قراءة في ضوء الأسلوبية ص٣٢.

١٤- البلاغة والأسلوبية. د. محمد عبد المطلب - الهيئة المصرية للكتاب. ١٩٨٤ ص١٩٨.

١٥- اتجاهات البحث الأسلوبي ٢٣٤، ٢٣٥ د. شكري عياد دار العلوم للطباعة والنشر سنة ١٩٨٥.

١٦- علم الدلالة د. أحمد مختار عمر. عالم الكتب . ط ١٩٨٢م ص٧٤.

وراعت توافق الوقوع بين مفردات الجملة[١٧]. وثمة استعمالاتُ سياقية خاصة تضفي جانبا من القوة التعبيرية للنص، وذلك من خلال إدخال عنصرٍ غيرِ متوقع في نسق، مما يحدث نوعا من الإثارة الأسلوبية، وهذا ما يحدث فيما يسمى «السياق الأسلوبي»، الذي أشار إليه «ميكل ريفاتير» في كتابه «مقالات في علم الأسلوب البنيوي» ونشر عام ١٩٧١[١٨].

فالسياق الأسلوبي - إذن - هو نسق لغوي يقطعه عنصر غير متوقع، والتقابل الذي ينتج عن هذا الاقتحام هو المثير الأسلوبي، ويجب ألا يُفهَم هذا الانقطاعُ على أنه من باب الفصل، فقيمة المقابلة الأسلوبية ترجع إلى نظام العلاقات الذي تقيمه بين العنصرين المتصادمين، ويُعَد هذا من التقابلات المفيدة في اللغة.

وتتجلى هنا مزية جديدة في علم الأسلوب، حيث لاحظت الارتباطَ بين أنواع التعبير المختلفة، وتآزرها معا في تحقيق الهدف الإقناعي والإمتاعي، إلا أن البلاغة القديمة درست أشكال التعبير المختلفة بطريقة مستقلة، دون أن تحاولَ إدراكَ الخاصية المشتركة لهذه الأشكال وقيمتها في إحداث أثرها الجمالي.

وفي الألسنية والأسلوبية يطلق لفظ «السياق الأكبر»، مقابلا للفظ «السياق الأصغر»، الذي يدل على الجوار المباشر للفظ قبله وبعده، أما السياق الأكبر فهو الذي يتنزل فيه اللفظ بعد الجوار المباشر، كالجملة أو الفقرة أو الخطاب، على أن لمصطلح «السياق الأكبر» في الأسلوبية دلالة نوعية تتمثل في جملة المعطيات التي تحضر القارىء وهو يتلقى النص بموجب مخزونه الثقافي والاجتماعي[١٩].

ويُعَد البحث في السياق الأكبر من التوجيهات الأحدث تطلعاً من قبل الدراسات الأسلوبية إذ تحاول الانتقال بوسائلها المنهجية من العمل في إطار نحو الجملة إلى محاولة ترسيخ نمط جديد من التحليل اصطلح على تسميته نحو النص[٢٠].

ولهذا صاغ «هيل» تعريف الأسلوب بأنه «الرسالة التي تحملها العلاقات الموجودة بين العناصر اللغوية لا في مستوى الجملة، وإنما في مستوى إطار أوسع منها كالنص أو

١٧- علم الدلالة ص ٧٧.

١٨- ترجم الدكتور شكري عياد مقالا منه بعنوان «معايير لتحليل الأسلوب» وذلك في كتابه اتجاهات البحث الأسلوبي ص١٢٣.

١٩- الأسلوبية والأسلوب: ١٧١.

٢٠- الأسلوبية دراسة لغوية إحصائية د. سعد مصلوح: ١٤-١٥.

الكلام[٢١].

وهذا التوجه إلى النص بنظرة كلية شاملة كان من الإضافات التي سبق بها القرطبي في مفهومه عن النظم، وهذا يعني أن تراَثنا البلاغي لم ينحصرْ فقط في إطار الجملة، بل تجاوزها إلى إطار السورة، بل للنص القراني كله - ولقد كان غيابُ جهد علمائنا الأفاضل عن وعي الدارسين المحدثين سبباً لأحكام وصمت التراث بغلبة النظرة الجزئية - فهذا وإن كان يصف الجانب الأكبر من اهتمام البلاغة القديمة - فإنه لا يصح أن يُقالَ فيما تركه مفسرونا، ومنهم القرطبي من دراسة جادة في تفسيره، سعت من خلال فكرة النظم، إلى كشف الترابط بين أجزاء النص ككل، وسيبرز منها شواهد كافية في البحث.

وقد ساعد القرطبيٌّ على ذلك أنه تعاملَ مع نص كامل ولم يستند إلى مجرد شواهد وأمثلة مفردة. وإن كانت مادة البلاغة العربية هي الشواهد المتفرقة والأمثلة المجتزأة، فهي بلاغة الشاهد والمثال والجملة المفردة، إذا استثنينا مبحثَ «الفصل والوصل» الذي يعالج قواعد الربط ما بين جملتين.

٢١- نقلا عن الأسلوب والأسلوبية ص٨٧.

المحور الأول
النظم والبنية التصويرية في الجملة

حرص علماء النظم على اعتبار البنية التصويرية من المباحث المهمة في نظرية النظم، لاسيما في دراسة النص القراني، الذي يمكن النظر إليه على أنه أسلوب تصويري، يقوم على مخاطبة الخيال والوجدان، مثلما يقوم على مخاطبة العقل[٢٢] ومفهوم الصورة في نظرية النظم قد يتسع ليشمل ما نعنيه بالصياغة أو الشكل، كما ورد على لسان عبد القاهر في قوله «اعلم أن قولنا الصورة إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا. فلما رأينا البينونة بين احاد الأجناس تكون من جهة الصورة، فكان بين إنسان من إنسان وفرس من فرس، بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، وكذلك كان الأمرُ في المصنوعات، فكان بين خاتم من خاتم وسوار من سوار بذلك، ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين، وبينه في الاخر بينونة في عقولنا، وفرقا عبرنا عن ذلك الفرق، وتلك البينونة بأن قلنا: «للمعنى في هذه صورة غير صورته في ذلك وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئا نحن ابتدأناه فينكر منكر، بل هو مستعملٌ مشهورٌ في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ: إنما الشعر صناعة وضرب من التصوير»[٢٣].

غير أن مفهومَ الصورةِ في «أسرار البلاغة» يحمل - في جانب من جوانبه - فكرة تجسيم المعنوي، وتمثيل الشيء في المخيلة، ومن ثم بدأ مفهوم الصورة في الوضوح والبروز أكبر مما جاء في «دلائل الإعجاز».

والقرطبي يستخدم مصطلحَ (التصوير) في تفسيره بهذا المفهومِ الثاني، وتوجهت عنايته إلى الأشكال المجازية التي تمثل النسبة العظمى من الصورة، وهذا كان له أثر في ندرة تطبيقات الصورة التي تتكون من عناصر غير مجازية.

وتوظيف الأشكال البيانية بشكل عام - والمجازية منها بشكل خاص - هو ضربٌ من العدول عن الاستعمال المألوف في اللغة، هذا إذا استبعدنا ما تأكل من هذه الأشكال، إلى

٢٢- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي - د. جابر أحمد عصفور - دار المعارف: ٢٩١.

٢٣- دلائل الإعجاز ٢٤٣ وعبارة الجاحظ «إنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير» وردت في كتابه (الحيوان) تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٨م ج٣ ص١٣٢.

درجة عجزها عن إثارة الخيال، أو تجسيد المعنى[٢٤].

ويبدو أن القرطبي كان حريصا على ضبط عملية العدول في النص القرآني؛ خشية الحرج والوقوع في المحظور، ولاسيما أيات الأسماء والصفات، ويبدو ذلك واضحاً في تفسيره لقوله تعالى. ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٢٥] فسر الاستواء فيها على أربعةَ عشرَ قولا، ذكرها في كتابه. «الكتاب الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى» ذكر منها في تفسيره. استواءه على المعنى الحقيقي، استوى على العرش حقيقة.

ثم ذكر الاستواء في كلام العرب بمعنى العُلو والاستقرار قال:

قــد استــوى بِشْـــرٌ على العــراق   مـن غــير سيــــفٍ ودمٍ مهــراق[٢٦]

أما فيما سوى ذلك، فلا حرج عنده في النظر إلى الأوجه المحتملة للتعبير، على وفقِ قرائن السياق، وهذا ما سار عليه القرطبي، في أكثر من موضع، وكأن المعنى كان شغله الشاغل، حيث كان حريصا على أن يستخرج كل ما يمكن استخراجُه من نظم الجملة من المعاني المتدفقة، ولنأخذ مثالا في ذلك وهو قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[٢٧].

إن تفسير هذه الأية عند القرطبي جاء على ثلاثة أوجه:

أحدهــا: أن يحمل لفظ الثياب ولفظ التطهير على المجاز.

والثاني: أن يترك لفظ الثياب على حقيقته، ويحمل لفظ التطهير على مجازه.

والثالث: أن يترك لفظ الثياب والتطهير على حقيقتهما. وبعد هذا التقسيم يشرع في تفسير هذه الاحتمالات[٢٨].

اما الاحتمال الأول

وهو أن يحمل اللفظان على المجاز، ذكر على هذا الاحتمال وجوها سبعة:

أحدها : أن المرادَ بالثياب العمل، وتأويله· وعملَك فأصلح. وإذا كان الرجل خبيث العمل قالوا: إن فلانا خبيث الثياب، وإذا كان حسنَ العمل قالوا طاهرَ الثياب ونحوه.

٢٤- علم الأسلوب د. صلاح فضل.
٢٥- سوة طه، آية: ٥.
٢٦- تفسير القرطبي ج٧ ص٢١٩، ص٢٢٠.
٢٧- سورة المدثر، آية: ٤.
٢٨- تفسير القرطبي ص٧، ٢٢٠.

الثاني : القلب معناه: وقلبك فطهّر من الإثم والمعاصي.

الثالث . النفس وتأويله. ونفَسك فطهّر أي من الذنوب، والعرب تُكَنّى عن النفس بالثياب ومنه قول عنترة:

فشككتُ بالرمح الأصم ثيابَهُ ليس الكريمُ على القنا بمحرم

وثيابه هنا تعني: نفسه.

الرابع . الجسم وتأويله: وجسمَك فطهّر. أي عن المعاصي الظاهرة.

الخامس . الأهل. التأويل وأهلك فطهرهم من الخطايا بالوعظ والتأديب، والعرب تسمي الأهل ثوبا ولباسا وإزارا قال تعالى ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[٢٩]. وله في تأويلها وجهان:

أحدهما معناه: ونساءك فطهّر باختيار المؤمنات العفائف.

الثاني الاستمتاع بهن في القُبل دون الدُّبُر في الطُّهر، لا في الحيض.

السادس الخُلق تأويله وخلقك فحسّن، لأن خُلق الإنسان تشتمل على أحواله. اشتمال ثيابه على نفسه.

السابع : الدين، وتأويله: ودينَك فطّهر، كَنّى عن الثياب بالدين.

أما الاحتمال الثاني

أن يُترك لفظُ الثياب ولفظُ التطهير على حقيقته، وهي الثيابُ الملبوسات على الظاهر ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ من النجاسة بالماء.

أما الاحتمال الثالث

أن يبقى لفظُ الثياب على حقيقته، ويجعل لفظَ التطهير على مجازه «فطهّر» أي فشمّر، وقصّر. فالتطهير هنا حُمل على معنى تقصير الثوب وتشميره، غير أن هذين المعنيين لا ينسجمان مع سياق الآية، وكان الجديرَ بالقرطبي أن ينبّهَ لذلك؛ لأن تناسبَ المعنى مع ما قبله يُعد من صميم النظم، إلا أن هذا التحليلَ المستفيض لهذه الآية القرآنية ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ يؤكد لنا سمة أساسية في منهج القرطبي بشكل عام، وهي اهتمامه بما يمكن

---

٢٩ سورة البقرة، آية ١٨٧

استخراجه من معان وفوائد دلالية.

ولنتابع الآن مكونات البنية التصويرية في ضوء تشكيل النظم لها وتوظيفه لأنواعها في السياق.

المجاز المرسل

عد القرطبي المجاز في كثير من حالاته نوعاً من حسن النظم، وبلاغةِ الرصف واشتمال المعاني، أما المجاز المرسل فيرى أنه ضَربٌ من الاتساع في اللغة، ويعبر عن قيمته الأسلوبية في إفادته المبالغة والإيجاز في وصف المعاني، والمبالغة هي الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة[٣٠] والمبالغة قيمة أسلوبية تتحقق في الكثير من الصور البلاغية.

ونلاحظ على القرطبي أنه لم يشغلْ فكَره بتسمية علاقات هذا المجاز، وإنما اكتفى بتوضيح قيمته في المعنى، ومن أمثلة ذلك:

اعتبار ما كان:

أشار إلى هذا في أثناء تفسيره لقوله تعالى. ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُم﴾[٣١] قال. أراد باليتامى الذين كانوا أيتاما، وإيتاء اليتامى أموالهم يكون بوجهين:

أحدهما: إجراء الطعام والكسوة ما دامت الولاية.

الثاني الإيتاء بالتمكن، وإسلام المال إليه وذلك عند الابتلاء والإرشاد، وتكون تسميته مجازاً المعنى. الذي كان يتيما وهو استصحاب بالاسم. كقوله تعالى: ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ﴾ أي الذين كانوا سحرة[٣٢].

اعتبار ما يكون:

ذكر ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾[٣٣] أي عنب[٣٤] بمنتهى التلخيص والإيجاز.

وتكشف الأسلوبية عن جوانب أخرى من قيمة المجاز المرسل تتمثل في قدرته على

٣٠- النكت في إعجاز القران ص٩٦. مطبعة دار المعارف الطبعة الأولى.

٣١- سورة النساء، آية. ٢.

٣٢- سورة الشعراء، آية. ٤٦.

٣٣- سورة يوسف، آية: ٣٦.

٣٤- تفسير القرطبي: ٩/١٢٥.

تلخيص خواص الأشياء في وجدان المتحدث، واختزالها إلى خاصية فريدة يتركز عليها

المحلية

كقوله تعالى ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾[36] المراد من النادي أهلُ مجلسِهِ وعشيرتُه. فليستنصر بهم، والنادي في كلام العرب المجلس الذي ينتدى فيه القوم، أي يجتمعون. والمراد أهل النادي[37]. كما قال الشاعر:

واستب بعدك يا كليبُ المجلسُ[38].

الجزئية

يشير إلى هذا اللون في تفسيره لقوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ﴾[39]، وقوله ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ﴾[40] أي أصحاب الوجوه[41].

المجاز العقلي

يؤدي المجاز العقلي، ما يؤديه المجاز المرسل من إيجاز في العبارة، وله دلالات أخرى تُستوحى من السياق كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[42]. فإسناد الحكم إلى الكتاب مجازٌ، يفيد تفخيمَ شأن القران وتعظيم حالة المعنى، ليحكم الله[43].

وقد تنبه القرطبي إلى قيمة هذا النوعِ من المجاز، في إضفاء التشخيص على الأشياء

٣٥- علم الأسلوب: ٢٠٨.
٣٦- سورة العلق، آية ١٧.
٣٧- تفسير القرطبي: ١٩/٢ وما بعدها.
٣٨- هو عجز بيت لمهلهل يرثي أخاه كليبا، وصدره: نبئت أن الدار بعدك أو قدت.
٣٩- سورة الغاشية، اية ٢، ٣.
٤٠- سورة الغاشية، آية ٨.
٤١- القرطبي: ١١١/٢
٤٢- سورة البقرة، آية: ٢١٣.
٤٣- تفسير القرطبي: ٣٠٢/١.

غير العاقلة، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾[44].

قال[45]: أسند تعالى - الربح إلى التجارة، على عادة العرب في قولهم: ربح بيُعك، خسرت صفقتك، وقولهم: ليل قائم ونهار صائم. أي: فما ربحوا في تجارتهم، قال الشاعر:

نهـارك هـائـم وليلـك نـائـم ... كذلك في الدنيـا تعيـش البهائـم

وواضح أن القرطبي هنا صرح بالمجاز العقلي، وهذا المجازُ كان له أثره في تقويته لمجاز آخر سابق عليه وتحسينه، وهو قوله تعالى ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى﴾[46]. ذكر القرطبي الشراءَ هنا: مستعار، والمعنى استحبوا الكفرَ على الإيمان، فعبر عنه بالشراء؛ لأن الشراء إنما يكون فيما يحبه مشتريه[47].

وهذا يبين دور النظم في إحداث ما يمكن اعتباره تناصراً أسلوبياً، بين ألوان المجاز المختلفة.

ويخلط القرطبي أحيانا بين التشبيه والمجازِ، كما في قوله تعالى: ﴿وأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾[48] أي حبُّ العجل، والمعنى: جعلت قلوبهم تشربه، وهذا تشبيه ومجاز، عبارة عن تمكن أمر العجل في قلوبهم[49].

وعرض القرطبي من خلال تفسيره لاختلاف العلماء في وجود المجاز في القرآن من غير أن يكوّن له رأيا خاصا يعزى إليه، وذلك في أثناء عرضه لقوله تعالى ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[50] قال القرطبي[51]. إما بالمباشرة إن أمكن، وإما بالحكام، وذكر اختلاف الناس في المكافأة هل تسمى عدوانا أم لا فقال

من قال ليس في القرآن مجاز قال «المقابلة» عدوان، وهو عدوان، مباح، كما أن المجاز في كلام العرب كذب مباح؛ لأن قول القائل:

فقالت العينان سمعاً وطاعة...

وكذلك: امتلأ الحوض وقال قطني .....

٤٤- سورة البقرة، آية ١٦

٤٥- تفسير القرطبي: ١٤٧/١.

٤٦- سورة البقرة، آية: ١٦.

٤٧- تفسير القرطبي ٢٣/٢.

٤٨- سورة البقرة، آية. ٩٣.

٤٩- تفسير القرطبي ج٢ ص٢٣٧ وما بعدها.

٥٠- سورة البقرة، آية: ١٩٤.

٥١- تفسير القرطبي: ٢٣٧/٢

وكذلك: شكا إليّ جملي طول السرى ......

ومعلوم أن هذه الأشياء لا تنطق، ومعلوم أن حد الكذب إخبار عن الشيء على خلاف ما هو به.

ومن قال في القرآن مجاز. سمى هذا عدوانا على طريق المجاز ومقابلة الكلام بمثله كما قال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا ... فنجهلَ فوقَ جهل الجاهلينا

وقال الآخر:

ولي فرسٌ للحلم بالحلم ملجمٌ ... ولي فرس للجهل بالجهل مسرج

ومن رام تقويمي فإنّي مُقوَّم ... ومن رام تعويجي فإني معوج

يريد: أكافيء الجاهل والمعوج، لا أنه امتدح بالجهل والاعوجاج.

والقرطبي قد اشبع المسألة نقلا وجمعا، وكنا نتوقع أن يكون له رأيه الخاص، وقد تتبعته في موضع أخر لعله يكون قد أدرك ما فات، لكنه لم يقل شيئا، وذلك في قوله تعالى ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[52].

التشبيه

عرض القرطبي لفوائد التشبيه في النظم بما يوضح القيمة الأسلوبية له في السياق.

فأولها: إيضاح المعنى المعنوي بالمثال الحسي؛ ذلك لأنه إذا ذكر المعنى العقلي الجلي، ثم عقبته بالتمثيل الحسي، فكأنك نقلت النفسَ من المعنى الغريبِ إلى المعنى القريبِ، كما يذكر صاحب «نهاية الإيجاز»[53].

ثانياً: تقوية المعنى، فالتمثيل بالمحسوس يفيد المعنى زيادة قوة، واستدل القرطبي على ذلك بقصة إبراهيم عليه السلام حينما قال ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾[54] قال «كيف» في الآية إنما هي استفهام عن هيئة الإحياء، والإحياء متقرر.. وضرب مثالا على ذلك بقوله يقول مدعٍ: أنا أرفع هذا الجبل، فيقول المكذِّب له: أرني كيف ترفعه، فهذه طريقة مجاز في العبارة، ومعناها تسليم جدلي، كأنه يقول: أفرضْ أنك ترفعه فأرني كيف ترفعه؟.

٥٢- سورة الشورى، آية: ٤٠ - تفسير القرطبي ١٦/٤٠

٥٣-انظر نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز للرازي ص٢١٨.

٥٤- سورة البقرة، آية: ٢٦٠.

فلما كانت عبارة الخليل - يقصد سيدّنا إبراهيمَ - بهذا الاشتراك المجازي، خلص الله له ذلك، وحمله على أن بيّن له الحقيقة «أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ» قال: بَلَى» فكمُل الأمر، ويخلص من كل شك[٥٥]. أي أن المشاهدة عملت عملها في تقوية المعنى، فدل هذا على أن التشبيه بالمشاهد المحسوس يزيد يقينا.

ثالثاً. إثارة الإعجاب النفسي: إذ يضع النظم الصورة المحسة لتصوير المعنى الذهني، أو الحالة النفسية بما يقرّر في النفس:

- معنى ذهني + صورة حسية:

ذلك بالملاحظة في عدة مواضعَ من القران الكريم ومنها قوله تعالى: ﴿يَاَ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنوُاَ لا تُبْطلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذَى، كَالَّذِيْ يِنْفقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاس، وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْم الاخِرِ، فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ، فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْداً، لاَ يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُواَ﴾[٥٦].

يقول القرطبي:

مثّل الله تعالى – الذي يمن ويؤذي بصدقته، بالذي ينفق ماله رئاء الناس، لا لوجه الله تعالى، وبالكافر الذي ينفق، ليقال جواد، وليثنى عليه بأنواع الثناء، ثم مثل هذا المنفق أيضا بصفوان عليه تراب، فيظنه الكافرُ أرضاً منبتة طيبة. فإذا أصابه وابلٌ من المطر، أذهب عنه التراب وبقى صلدا فكذلك المرائي[٥٧].

ويمضي القران في التصوير لإبراز المعنى المقابل لمعنى الرياء في قوله تعالى ﴿وَمثَلُ الَّذيِنَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّه وَتَثْبِيتاً مِّنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصابَها وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَاَ ضِعْفَيْنِ، فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وابِلٌ فَطَلٌ﴾[٥٨].

قال القرطبي قال ابن عطية في الاية تجوز وتشبيه، وقال أخرون فيها تقديم وتأخير، ولم يرق له التأويل الثاني وصوّب الأول.

قال والتأويل الأول أصوب، ولا حاجة إلى التقديم والتأخير، فشبّه تعالى نمو نفقات هؤلاء المخلصين، الذين يُربى الله صدقاتهم كتربية الفلو المهر أو الفصيل بنمو نبات

٥٥- انظر تفسير القرطبي ج٣ ص١٩٤

٥٦- سورة البقرة، آية: ٢٦٤

٥٧- القرطبي ٣/٣١٢

٥٨- سورة البقرة، آية. ٢٦٥.

الجنة، بالربوة الموصوفة بخلاف الصفوان الذي انكشف عنه ترابه فبقي صلدا صغيرا[٥٩].

حالة نفسية + صورة حسية

يورد القرطبي لهذا المنحنى حالة الحيرة التي تصور المشاعر الخفية لشخصية المنافق، وخداعه، فيسر له هذه الصورة ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ، وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ﴾[٦٠]. والمعنى المراد بالآية ضرب مثل للمنافقين، وذلك أن ما يظهرون من الإيمان، الذي تثبتُ لهم به أحكام المسلمين من المناكح، والتوارث، والغنائم، والأمن على أنفسهم، وأولادهم، وأموالهم بمثابة من أوقد نارا في ليلة مظلمة فاستضاء بها، ورأى ما ينبغي أن يتقيه، وأمن منه، فإذا طفئت عنه أو ذهبت وصل إليه الأذى، وبقي متحيّراً فكذلك المنافقون، لما امنوا اغتروا بكلمة الإسلام، ثم يصيرون بعد الموتِ إلى العذاب الأليم[٦١].

ونلاحظ هنا أن النظم القرآني لا يضع الصورة التي يحتاجها السياق، عقب حالة نفسية فحسب، بل إنه يتحير مكونات الصورة بما يتلاءم ووظيفةَ السياق، فالقران لما بين حقيقة صفات المنافقين، عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان، إذ شبهت الآية حيرْة المنافقين بحْيرة من انطفأت ناره بعد إيقادها، وبحيرة من أخذته السماء في الليلة المظلمه برعدها وبرقها.

فالقرطبي لا يُغفل الخواصَ التعبيرية الأخرى، التي تزيد من تأثير الصورة، إذ أورد على ذلك أمثلة كثيرة منها قوله تعالى ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ..﴾[٦٢].

فمعنى الآية التشبيه والتمثيل، أي صفة الحياة الدنيا في فنائها، وزوالها وقلة خطرها والملاذ بها كماء، أي مثل ماء[٦٣].

وفي نفس إطار ملائمة عناصر الصورة ذكر قوله تعالى ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ﴾[٦٤].

٥٩- القرطبي ٣/٢١٧.
٦٠- سورة البقرة، آية ١٧.
٦١- القرطبي ١/٢١٣.
٦٢- سورة يونس، آية ٢٤.
٦٣- القرطبي ٨/٢٠٨.
٦٤- سورة المرسلات، آية ٣٢، ٣٣.

قال. «القصر» الجبل، فشبَّه الشرر بالقصر في مقاديره، ثم شبهه في لونه بالجمالات الصفر، وهي الإبل السود.

والشرر إذا تطاير وسقط، وفيه بقية من لون النار أشبه الإبل السود، لما يشوبها من صفره[٦٥].

والقرطبي غفل في بيان النظم في هذه العبارة القرآنية الرائعة التي تتكون من (شرر + كاف التشبيه + القصر + جمالة صفر) كل ذلك كان يجب أن يحرك العديدَ من المعاني التي لها علاقة وثيقة بالمغزى من إيراد الصورة.

وبمقارنة بسيطة بين ما ذكر القرطبي في تفسيره حولَ الآية، وما ذكره بعض المفسرين البلاغيين.... نجد البون شاسعا[٦٦].

الاستعارة

كان القرطبي في تفسيره لنص القرآن، أكثر تحررا من أغلال النزعة المنطقية في تعليل القيمة الأسلوبية للاستعارة، ولم يجرِ في الإطار نفسهِ الذي ظلت الدراسات البلاغية التقليدية حبيسة له على وفق النموذج المنطقي الذي وضع لتحديد العلاقة بين التشبيه والاستعارة طيلة القرون الماضية.

ونتيجة لذلك فإن الدراساتِ الحديثة للأسلوب تميلُ إلى إحلال النموذج الدلالي، محل النموذج المنطقي، وهو يعتمد على أساس مخالف له، إذ يركز على كيفية أداء العبارة لدلالتها، بوصفها رسالة بينها مرسِل ويتلقاها مستقبِل، يتلقاها ويفك شفرتها؛ لإدراك دلالتها من دون الاحتكام المسبق إلى المسبق إلى المقولات المنطقية الدهنية، التي تعجز عن اختصار منطق اللغة نفسها، ولا نستطيع قياس ذبذبتها الحرارية الكامنة في كل تعبير على حدة[٦٧].

وقد كان للقرطبي عناية خاصة بالنموذج الدلالي في الاستعارة من حيث كيفية أدائها لدلالتها الثانية أو الإضافية، وهذا ما تُعنى به الدراسات الأسلوبية الحديثة.

٦٥- تفسير القرطبي ١٠٧/٢، وذكر من معاني «القصر» البناء العالي، وأصول الشجر والنخل، وهو ما يُرفع به الخشب

٦٦- أنظر على سبيل المثال لا الحصر ما ذكره الزمخشري في كشافه ج٤ ص٢١٧ وكذلك الرازي في تفسيره الكبير. ج١٣ ص١٧٠.

٦٧- علم الأسلوب: ٢٢٣.

ومن الأمثلة الدالة ما عرضه في قوله تعالى: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾[68] قال: هل صدر منهم هذا اللفظ حقيقة باللسان نطقا، أو يكون فعلوا فعلا قام مقام القول، فيكون مجازا كما قال الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قطني مهلاً رويداً فقد ملأت بطني

ثم يزيد القرطبي المسألة تفصيلا بعيدا عن التحليلات المنطقية القديمة «وأُشْرِبُوا في قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ» أي حب العجل، والمعنى جُعلت قلوبهم تشربه، وهذا تشبيه ومجاز عبارة عن تمكن أمر العجل في قلوبهم[69].

ويؤكد البلاغيون على أن قيمة الاستعارة تعزى إلى النظم كما قرر عبد القاهر الجرجاني من قبل، وتابعه القرطبي في تفسيره، ويوضح ذلك ما نلمحه من المثال التالي ﴿واشْتعل الرّأسُ شيْباً﴾[70] هذا من أحسن الاستعارة في كلام العرب، والاشتعال انتشار شعاع النار، شبه به انتشار الشيب في الرأس، وأضاف الاشتعال إلى مكان الشعر ومنبته، وهو الرأس، ولم يضف الرأس اكتفاء بعلم المخاطب أنه رأس زكريا[71] ويبحث النظم في مدى تآلف عناصر الصورة كما يتضح هذا في صنيع القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾[72].

أي أذاق أهلَها لباسَ الجوع والخوف، سماه لباسا؛ لأنه يظهر عليهم من الهزال، وشحوبة اللون، وسوء الحال ما هو كاللباس، وأصل الذوق بالفم ثم يستعار فيوضع موضع الابتلاء[73].

الكناية

الأسلوب الكناني إطلاق للطاقات الإيحائية في اللغة، إذ يُطلقُ اللفظُ ولا يرادُ معناه المباشر، لكنه يفيد معنى آخر هو المراد، وهي صورةٌ من صور العدول، والعدول عن التصريح إلى الكناية أسلوب قوي في ثبات المعنى.

68- سورة البقرة، آية: 93
69- تفسير القرطبي 2/31.
70- سورة مريم، آية: 4.
71- تفسير القرطبي 11/77
72- سورة النحل، آية: 112.
73- تفسير القرطبي: 10/127

والقرطبي يلمس هذه الظاهرة في القرآن الكريم لمسا خفيفا، ويذكرها في أكثر من آية من اياته، يقول في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾[٧٤] كناية عن الجماع، لأن الله عز وجل كريم يُكَنِّي، والرفث: كلمة جامعة لكل ما يريد الرجل من امرأته[٧٥].

فالقرطبي يرجِّح الكنايةَ عن التصريح، جرياً وراءَ عبد القاهر الجرجاني في دلائله[٧٦]. غير أننا نجده أحيانا يقدم المعاني المجردة مستنتجة من الجزئيات المحسة وهذه المعاني المجردة لا يدركها العقل واضحة إلا إذا صورت له محسات. ويظهر ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾[٧٧].

قال: أصل اللباس في الثياب، ثم سمى امتزاجُ كل واحد من الزوجين بصاحبه لباساً، لانضمام الجسد وامتزاجهما وتلازمهما، تشبيها بالثوب، واستدل بقول النابغة الجعدي:

إذا ما الضجيعُ ثنى جيدَها ... تداعت فكانت عليه لباسا

وقوله:

لبست أناساً فأفنيتُهم ... وأفنيتُ بعد أناس أناسا

يقال: لما ستر الشيء وداراه لباس، فجائز أن يكون كل واحد منهما ستراً لصاحبه، فيما يكون بينهما من الجماع من أبصار الناس. أما الآية الأخرى فمعناها: هن فراش لكم وأنتم لحاف لهن[٧٨].

ويخلط القرطبي كذلك بين الكناية والمجاز، ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾. قال: هذا مجاز عبرٌ به عن البخيل، الذي لا يقدر من قلبه على إخراج شيء من ماله، فضرب له مثل الغل يمنع الذي يمنع من التصرف باليد «وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ»: ضرب «بسط اليد» مثلا لذهاب المال[٧٩]. والقرطبي لا يتعمق في سياق الآية ونظمها، إذ كان من الأجدر به أن يضعَ أيدينَا على سر اختيار النظم للفظ «العنق» من دون سواها كما فعل غيره[٨٠].

٧٤- سورة البقرة، آية: ١٧٨.
٧٥- تفسير القرطبي: ٢١٦/٢.
٧٦- دلائل الإعجاز ص٥٥ وما بعدها.
٧٧- سورة البقرة، آية: ١٨٧
٧٨- تفسير القرطبي ج٢ ٢١٧.
٧٩- المصدر نفسه ج١٠/ ٢٥٠.
٨٠- التفسير الكبير للرازي ط ص٢٢٧.

والظاهر أن القرطبي فقيه بارع إذ يفيض القولَ في الآيات التي تخص الأحكام الفقهية ويتضح ذلك في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾[٨١] كناية عن الأحداث الخارجة من المخرجين[٨٢]. أو لامستم النساء. كناية عن الجماع وذكر في معناها ثلاثة أقوال:

الأول: لامستم: جامعتم.

الثاني: لامستم: باشرتم.

الثالث: الاثنين معا.

ثم استفاض في معنى الآية فقهيا فقال:

اختلف العلماء في حكم الآية على مذاهب خمسة، ويتسع لهذه الأقوال الأحكام الفقهية أكثر منها السياق والنظم، وهذه الأقوال بسطها القرطبي في تفسيره[٨٣].

ويبدو من خلال الأمثلة التي طرحناها في مجال التصوير، أن اهتمامَ القرطبي بالصورة التعبيرية كان محدودا في دائرة اهتمامه بالمعنى، إذ تحدث عن الصورة المبنية على التشبيه، وعرض للاستعارة والكناية في أكثر من موضع، ولكنه مقيد بما يعينه على جلاء المعنى، وإن كان قد أشارَ إشارةً مضيئة بالأثر النفسي لاستخدام الصورة المجازية كما أسلفنا في موضعه.

ويظهر للمتأمل في تاريخ الفكر البياني العربي، في فترات سيره، بالرغم من تألقه أنه لم يصل إلى قواعد تضبط النحوَ الفكري للصورةِ البيانية بالنحو اللساني المعاصر، ولكنها كانت مجرد إضاءات خافتة للناظر من بعيد.

ويأمل الباحثون المعاصرون، أن يصلَ الدراسون العرب إلى مناهج جديدة تجعل الصورة التعبيرية والبيانية من العلوم العلمية في التحليل والإنشاء والاتصال[٨٤].

القيمة النفسية للصورة البيانية

لم يتحدث القرطبي عن البواعث التي تدفعُ إلى المجاز وترك الحقيقة، ولكنه عده نوعا

٨١- سورة النساء، آية: ٤٣، وسورة المائدة، آية: ٦٠.

٨٢- تفسير القرطبي، ٢/٣١٦.

٨٣- تفسير القرطبي ٥/٢٢٣: ٢٢٨، ج٦ ص٢٠٥.

٨٤- نحو الصوت ونحو المعنى - نعيم علوية - المركز الثقافي العربي/ ٦٣.

من حسن النظم وبلاغة الرصف، غير أننا نفهم من بعض تعليقاته الموجزة أن التعبير عن المعاني القرآنية بالعبارات المجازية، ألذ والطف من التعبير عنها بالألفاظ الحقيقية، ويتضح ذلك في حديثه عن الكناية.

والواقع أن الصورة المجازيةَ تحل محل مجموعة من العبارات الحرفية تتساوى معها في الدلالة، ولكن خصوصية الصورة المجازية تتجلى في أنها لا تقود المتلقي إلى الغرض المباشر، وتحاوره وتداوره بنوع من التمويه، فتبرز له جانباً من المعنى ويظهر الغرضُ كاملاً.

ومن المفروض أن يتيح ناتج هذه العملية للمتلقي نوعا من الدهشة السارة أو المفاجئة الممتعة[٨٥].

والظاهر أن القرطبي لم يكن مشغولا بالتأصيل النظري لمثل هذه القضايا، ولكن كان دائما ما يلفت أنظارنا إلى الصورة البيانية عن طريق التمثيل؛ لأنه يراد بشكل غير مباشر، لا يتجلى إلا بعد طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر له، وكلما كان التمثيل ألطف كان امتناعه على المتلقي أكثر. وإباؤه أظهر، واحتجاجهُ أشدُّ قال عبد القاهر: (ومن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له، أو الاشتياق إليه ومعاودة الحنين نحوه، كان نيله أحلى وبالمزية أولى، فكان موقعهُ من النفس أجلُّ وألطفَ، وكانت به أضن وأشغف؛ ولذلك ضرب المثل لكل ما لطف موقعه ببرد الماء على الظمأ»[٨٦].

إن أهمية الصور البيانية أنها تتيح جملة من الخيارات الأسلوبية، التي تؤدي المعنى الواحد بطريقة مختلفة، وتظهر القيمةُ الأسلوبيةُ في اختيار الصورة الأليق بالغرض والسياق، هذا إلى جانب قدرة الصورة الإيجابيةِ فهي «وسيلة إيحاء تلميحية غير مباشرة»[٨٧].

٨٥- الصورر الفنية في التراث النقدي والبلاغي ص٢٩٤، ص٢٩٧.

٨٦- أسرار بلاغة: ١٢٦.

٨٧- دليل الدراسات الأسلوبية. د. جوزيف ميشال شريم المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط١ ص٦٩.

المحور الثاني
النظم والبنية التركيبية في الجملة

إذا تأملنا الجملةَ القرآنية وجدناها بناء قد أحكمت لبناته، ونسقت أدقَّ تنسيق في شبكة من العلاقات التركيبية، التي يتعامل معها النظم في السياق.

وإذا كان السياق هو الذي يعطي المدلولات، فإنه من جانب آخر، هو الذي يعطي الشكل التركيبي للعبارة، بحيث يكون هناك تفاعل أكيد بينهما، وكلما أتيحت لنا وبدقة رصد السياقات التي تحيط بعملية الإبداع، استطعنا تفهم الكثير من الربط تركيبيا، وهو ما أطلق عليه أحدُ الأسلوبيين المعاصرين «نحو الروابط التركيبية»[88].

وما يشغلنا هنا هو النظر في الربط بين الجمل داخل النص ربطاً تركيبيا، وهو ما أطلق عليه أحد الأسلوبيين المعاصرين: نحو الروابط التركيبية وهي روابطُ بين الجمل داخل النص وعلامات على علاقات تكون بين الجمل[89].

ولنعرض أهم هذه العلاقات التي عني بها القرطبي فيما يأتي:

أولاً: التقديم والتأخير

للجملة نظام مألوف في ترتيب أجزائها، غير أنها تسمحُ للناظم بالعدول عن هذا الترتيب تقديما أو تأخيراً على وفق ما تقتضيه عملية الإبداع الفني في التعبير.

فالتقديم والتأخير، سبيل من سبل النظم إلى نقل المعاني، كما هي مرتبةً في ذهن المتكلم، بحسب أهميتها عنده، فيكوّن صورةً صادقةً لإحساس المتكلم وصدق مشاعره.

والجملة القرآنية تتبع المعنى النفسي، فتصوره بألفاظها: لتلقيه في النفس حتى إذا ما استكملت الجملة أركانها برز المعنى ظاهراً فيه المهم فالأهم، فليس تقديم كلمة على أخرى صناعة لفظية فحسب ولكن المعنى هو الذي جعل ترتيب الاية ضرورة لا معدى عنه، وإلا اختل وانهار.

فقد حرصت الجملة القرانية على أن يكون هذا التقديم مشيرا إلى مغزى دالا على هدف،

88- نسيج النص (بحث في ما يكون به الملفوظ نصا) الأزهر الزناد، ط. المركز الثقافي العربي ص٢٥
89- المصدر نفسه ص٢٥.

حتى تصبح الاية بتكوينها تابعة لمنهج نفسي، يتقدم فيها ما تجد النفس تقديمه أفضل من التأخير، فيتقدم مثلا بعض أجزاء الجملة، حين يكون المحور الذي يدور عليه الحديث وحده، فيكون هو مقصود المعنى. والنفس يتقدم عندها من يكون هذا شأنه فلا جرم أن يتقدم في الجملة كما تقدم في النفس.

ويدعو البلاغيون هذا التقديمَ بالاختصاص، ومن أمثلته في القرآن قوله تعالى. ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٩٠] قال القرطبي في الآية قدم المفعول على الفعل هنا اهتماماً، وشأن العرب تقديم الأهم يذكر أن أعرابيا سب آخر، فأعرض المسبوب عنه، فقال له الساب إياك أعنى فقال الآخر: وعنك أعرض فقدما الأهم.

وينبهنا القرطبي إلى نقطة أخرى، وهي تقديمُ المعبود على العبد والعبادة، والتأكيد على أن القران في الذروة من البلاغة، فيقول: «ولئلا يتقدم ذكرُ العبد والعبادة على المعبود فلا يجوز نعبدك ونستعينك، ولا نعبد إياك ونستعين إياك، فتقدم الفعلُ على كناية المفعول وإنما يتبع لفظ القران.

وقال العجاج:

إيـــــاك أدعـــــو فتقبـــــل ملقـــــي   واغفـــر خطايـــاى وكـــثِّرورقي[٩١]

وعناية القرطبي بشأن المتقدم في الآية، هي دلالات ضرورية لكتاب يدعو إلى رسالة الوحدانية ويؤكد اختصاص الله تعالى بالعبودية من دون سواه.

وهناك صورة أخرى من التقديم والتأخير، لا تتعلق بالوظائف النحوية، وإنما ترتبطُ بالمضمون أو الفحوى، ويتضح ذلك عند القرطبي في المثال الآتي:

قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...﴾[٩٢].

يسترعى ترتيب الآية نظر القرطبي، فيتساءل لم قُدمتِ الزانيةُ على الزاني في الآية، وفي آية أخرى العكس قوله «الزَّانِي لاَ يَنْكِحُ إِلاَّ زَانِيةً...» وجوابه: قُدمت الزانية في هذه الاية من حيث كان في ذلك الزمان زنا النساء فاشيا، وكان لإماء العرب وبغايا الوقت رايات، وكن مجاهرات بذلك، قيل: لأن الشهوة في المرأة أكثر، وعليها أغلبُ فصدَّرها تغليظا لتردع شهوتها، وأيضا فإن العار بالنساء ألحق، إذ موضوعهن التحجب والصيانة.

٩٠- سورة الفاتحة، آية ٤، ٥.

٩١- تفسير القرطبي: ١٤٥/٩.

٩٢- سورة النور، آية ٢.

ومما يتصل بما سبق ما قاله. في تفسير قوله تعالى ﴿أَأَنتَ فعلت هذا بآلهتنا يا إِبْرَاهِيمُ﴾ قال. في الكلام تقديم على هذا التأويل في قوله تعالى ﴿فَاسْأَلُوهُمْ﴾.

هكذا يعلق القرطبي على الآية في غاية الإيجاز والتقصير[٩٣]، ولعل تقصير القرطبي في العناية بالتقديم والتأخير في أثناء تفسيره، يؤكد إغفاله لمظهر من مظاهر الطاقات التعبيرية في الجملة المتمثلة في مرونة مواقع أجزائها.

وأغفل القرطبي – كذلك – ما للتقديم والتأخير من أثر في موسيقية العبارة إلى جانب الدلالات التي يؤديها. لاحظ مثلا الإيقاع في الصورة بصوت فاصلة (الهاء) في قوله تعالى ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ﴾[٩٤] فهذا لم يكن ليقع لولا تقدمُ المفعول «الْجَحِيمَ» وتقدم آخر للجار والجرور (فِي سِلْسِلَةٍ) وهو إلى جانب أثره في الإيقاع له دلالته على الاختصاص، ومراعاة النظم كما ذكر علماءُ البلاغة والتفسير[٩٥].

ويؤكد هذا التقصير تلك الأهمية الخاصة التي يمثلها هذا البحث في الأسلوبية. كما هي كذلك بالنسبة لعلم النظم، أو المعاني باعتبارها عدولا، أو انحرافاً عن النمط المألوف في ترتيب الجملة، تعطى فيها منبهات فنية، يعمد إليها المبدع ليخلق صورة فنية متميزة[٩٦].

ومن الناحية العملية يعُد الأسلوبيون أنه كلما تصرف مستعمل اللغة في هياكل دلالتها، وأشكالها أو تراكيبها، انتقل كلامهُ من السمة الإخبارية المألوفة، إلى السمة الإنشائية الإبداعية – ويمثل هذا أحدَ الأسلوبيين المعاصرين لذلك بقوله: فإن تقول كذبت القوم وقتلت الجماعة، فإنك لا تعمد إلى أية خاصية أسلوبية، أما قولُنا «فَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ» فيحوي انزياحا أو عدولاً، عن النمط التركيبي الأصلي، بتقدم المفعول به أولا، واختزال الضمير العائد عليه ثانيا، فَرِيقاً كَذَّبْتُمْ...» فهذا إنزياحٌ متصلٌ بالتوزيع اي بالعلاقات التركيبية[٩٧].

---

٩٣ ويرجع السبب في ذلك إلى أن القرطبي كان مفسرا، وليس بلاغياً، وأن البلاغة عنده كانت وسيلة من وسائل فهم النص وليست غاية.

٩٤- سورة الحاقة، آية: ٣٠، ٣١، ٣٢.

٩٥- انظر التفسير الكبير للرازي ١٧/١٧٥، والمثل السائر. ٢/٢٩.

٩٦- الأسلوب والأسلوبية: ١٩٨.

٩٧- اتجاهات البحث الأسلوبي: ٨٩.

وهكذا يتضح أن هناك اهتماما مشتركا بين النظم والأسلوبية، فيما يتعلق بالتقديم والتأخير، مع سبق بلاغتنا بمثل هذا الاهتمام بترتيب الجملة، وما ينجم عن العدول عن المألوف فيه من معاني غاية في الدقة واللطف.

فبالنظر إلى ما ترتب على التقديم والتأخير، ينبه إلى عظم شأن النظم، وكيف يؤثر ذلك في المعنى تأثيرا بالغا بحيث يمكن أن نستخلصَ مما سبق، أن أيَّ تغير في النظام التركيبي للجملة، يترتب عليه بالضرورة تغير الدلالة، وانتقالها من مستوى إلى مستوى اخر[٩٨].

ومع إعجاب الكثير ممن كتبوا في الأسلوبية من الكتاب العرب بدراسة البلاغيين الناضجة لسياقات التقديم والتأخير، بطريقة أبرزت البعدَ الجمالي لها في تجددِ نظام الجملة، فقد عاب بعضهم عليها «أنها ظلت في إطار الجملة البليغة، ولم تحاولْ تجاوزها إلى القطعة البليغية...»[٩٩] إلا أن هذا الأمر لا ينطبق على مفسرنا، الذي عُني بدراسة النظم على مستوى الجملة والنص معا، في حدود عصره كما يبدو ذلك في تفسيره الجامع لاحكام القران.

النظم بين الإيجاز والإطناب

يُعد طول الجملة وقصرها، أو باصطلاح البلاغيين (الإطناب والإيجاز) خيارات تعبيرية، يستخدمها الناظم حسبما يقتضي السياقُ، فإذا كان المقام يستدعي بسطا وعرضا للمعنى، وكشفا له أو توكيدا أو تقريرا فإن التعبير عنه بأقل ما يمكن من الألفاظ، يكونُ إخلالاً بالمعنى، ونقصاً في الوفاء بالغرض.

ولهذا نلاحظ تجاور كل من الإيجاز والإطناب، في السورة والأية الواحدة، وتتم عملية الإيجاز خلال النظم بطريقتين.

إحداهما حذف جزء جملة، أو جملة، أو أكثر من جملة، مع مراعاة أن تدل القرائن على المحذوف. ويسمى الإيجاز الناتج عن هذه الطريقةِ إيجازَ الحذف.

الثانيـــة: اختيار الكلمات ذات الدلالة الجامعة، في تركيب يوظف خواص النظم، بحيث تؤدي العبارة مضمونها، من خلال المعاني الأولى والمعاني الثانية، وهو ما

٩٨- البلاغة والاسلوبية: ٢٥.

٩٩-المصدر نفسه: ٢٥٥.

أطلق عليه الرماني «إيجاز القِصَر»[100]. وعلى طريقة الإيجاز، يتم استثمار أقل ما يمكن من اللفظ في توليد أكبر ما يمكن من المعاني، ومن الأمثلة الدالة على إيجاز القِصَر عند القرطبي، تفسيره لقوله تعالى ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[101].

قال: هذه الاية من ثلاث كلمات، تضمنت قواعد الشريعة في المأمورات والمنهيات، فقوله ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ دخل فيه صلة القاطعين، والعفو عن المذنبين، والرفق بالمؤمنين، وغير ذلك من أخلاق المطيعين، ودخل في قوله ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ صلة الأرحام، وتقوى الله في الحلال والحرام، وغض الأبصار والاستعداد لدار القرار.

وفي قوله ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾: الحضُّ على التعلق بالعلم، والإعراض عن أهل الظلم، والتنزُّه عن منازعة السفهاء، ومماراة الجهلة والأغبياء، وغير ذلك من الأخلاق الحميدة والأفعال الرشيدة.

ثم ذكر أنه ليس في القران آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الاية[102].

وما أكثر الايات الجامعة في القران الكريم كقوله تعالى. ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾[103] وقد كان للقرطبي تعليقٌ يتناسب ونظم الاية قال: لو فتش كلام العرب والعجم، ما وجد فيه مثل هذه الاية، على حسن نظمها وبلاغة رصفها، واشتمال المعاني فيها[104].

والحقيقة التي نلمسها في القرآن، أن السورَ المكيةَ – لاسيما في أوائل ما نزل منها تُعد أمثلة وافية للإيجازبنوعيه قِصَراً وحذفا، وهذا يعود إلى الغرض منها. فالقران الكريم يستثمر دائما برفق أقل ما يمكن من اللفظ، في توليد أكثر ما يمكن من المعاني. أجل تلك ظاهرة بازرة فيه كله، يستوى فيها مواضع إجماله، التي يسميها البلاغيون مقامَ الإيجاز، ومواضع تفصيله، التي يسمونها مقام الإطناب، ولذلك يسميه البعضُ إيجازا كله[105].

ويؤكد ذلك أن القرطبي عد بلاغة القران، في أعلى طبقات الإحسان، وأرفع درجات

١٠٠- انظر ثلاث رسائل في إعجاز القران ص٧١.
١٠١- سورة الأعراف، آية: ١٩٩.
١٠٢- تفسير القرطبي ٣٤٦/٨.
١٠٣- سورة هود، آية ٤٤.
١٠٤- تفسير القرطبي: ٩/٤.
١٠٥- النبأ العظيم د. محمد عبد الله دراز ص١٢٧.

الإيجاز والبيان، بل تجاوزت حد الإحسان والإجادة، إلى حيز الإرباء والزيادة.

من ذلك ما أنبأ سبحانه عن قصص الأولين والآخرين ومآل المترفين، وعواقب المهلكين، في شطر آية، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيهْ حَاصِباً وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا﴾ وما أنبأ به جلَّ وعزَّ عن أمر السفينة وإجرائها وإهلاك الكفرة. واستقرار السفينة واستوائها، وتوجيه أوامر التسخير إلى الأرض والسماء، بقوله عز وجل ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِاسْمِ اللهُ مَجْرَاهَا وَمَرْسَاهَا﴾ إلى قوله: ﴿وَقِيلَ بُعْداً لِلقَوْمِ الظَّالِمِين﴾ إلى غير ذلك[106].

وقد لاحظ الباحثون في الدراسات اللغوية المعاصرة، تنوع تراكيب الجملة من الجملة البسيطة القصيرة، التي تقتصر على أبسط عناصره[107] إلى الجملة المركبة الطويلة المؤلفة من عناصر متعددة بينها ترابط نظمي[108]، إلى الجملة الطويلةِ المتسلسلة.

وهناك نوعٌ آخر، لا يمكن تقسيمه إلى فِقَر منفصلة، لأنها مترابطةُ العناصر، لا ينفصل أولها عن آخرها[109] وتتحدد مهمة النظم بعد تشكيل بنية الجملة، في اختيار النمط المناسب، من حيث الطول والقصر، بحسب ما يتناسب مع السياق[110].

ومن أمثلة الإطناب الاخرى التي أشار إليها القرطبي إشارات قليلة: الاعتراض. والجملة الاعتراضية، من شأنها تأكيدُ الكلام كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَهَا، أُولئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[111].

– كلام معترض – أي الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحابُ الجنة هم فيها خالدون[112].

ومن صور الإطناب غير ما سبق، ما نجده في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابنُ اللَّهِ ذَلكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ ذكر له عدة تأويلات.

قيل: معناه التأكيد، كما قال تعالى ﴿فَوَيْلٌ لِّلذينَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ، ثُمَّ يَقُولُونَ

١٠٦– تفسير القرطبي ٧٦/١.

١٠٧ كقوله تعالى: «أَفَرَأَيْتَ الذَّي تَوَلَّي وَأعْطَى قَلِيلاً وَأَكْدَى».

١٠٨– كقوله تعالى «وَلَقَدَ أَرْسَلْنَا نُوحاً إلى قَوْمِه...» الآية

١٠٩– كآية ١٦٤ من سورة البقرة «إنَّ في خَلْقِ السموات والأرض...» الآية.

١١٠– دراسة أدبية لنصوص من القرآن. محمد المبارك ص١٤ وما بعدها.ط دار الفكر.

١١١– سورة الأعراف، آية: ٤٢.

١١٢– تفسير القرطبي: ٢٠٧/٧.

هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً﴾ تأكيد فإنه قد علم أن الكتاب لا يكونُ إلا باليد[113]

وقوله تعالى ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[114].

قال «بِجَنَاحَيْهِ» تأكيد وإزالة للإبهام، فإن العرب تستعمل الطيران لغير الطائر، تقول للرجل طِرْ في حاجتي، أي أسرع، فذكر بجناحيه، لتمحيص القول في الطير، وهو في غيره مجاز[115].

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾.

قيل: المعنى أنه لما كان قول ساذج، ليس فيه بيان ولا برهان، وإنما هو قول بالفم مجرد نَفَس، دعوى لا معنى تحته صحيح، لأنهم معترفو ن بأن الله سبحانه لم يتخذ صاحبة، فكيف يزعمون أنه له ولدَ فهو كذبٌ، وقول لساني فقط، بخلاف الأقوال الصحيحة التي تعضدها الأدلة، ويقوم عليها البرهان.

وذكر قول أهل المعاني أن الله سبحانه لم يذكر قولاً مقروناً بذكر الأفواه والألسن إلا وكان قولاً زورا كقوله تعالى ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ وقوله ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلاَّ كَذِباً.....﴾[116].

وهكذا يتبين لنا أن كل حرف، أو كلمةٍ، أو جملةٍ لها فائدتُها وقيمتُها في القرآن الكريم، وأن دخول اللفظ المهمل في القران من غير الجائز، فليس فيه كلمة إلا هي مفتاح لفائدة جليلة، وليس فيه حرف إلا جاء لمعنى مفيد.

ويؤكد أحدُ الرواد المحدثين ما ذكرناه بقوله. دع عنك قولَ الذي يقول في بعض الكلمات القرانية إنها «مقحمة»، وفي بعض حروفه إنها «زائدةٌ» زيادة معنوية..... أجل دع عنك هذا وذاك، فإن الحكم في القران بهذا الضرب من الزيادة أو شبهها، إنما هو ضرب من الجهل - مستورا أو مكشوفا - بدقة الميزان الذي وضع عليه أسلوب القران[117].

الذكر والحذف

يقتضي النظام اللغوي المألوفُ ذكرَ أطرافِ الإسنادِ في الجملة، وقد تستدعي الحاجة

١١٣- تفسير القرطبي: ٢/٩.
١١٤- سورة الأنعام، آية: ٣٨.
١١٥- تفسير القرطبي ٦/٤١٩.
١١٦- تفسير القرطبي ٨/١١٨.
١١٧- النبأ العظيم ونظرات جديدة في القرآن د. محمد عبد الله دراز ص١٣.

الفنية حذف أحد هذه الأطراف في سياق الكلام.

ويذكر القرآن ما يذكره، مما يبدو أن السياق يجيز حذفهَ عندما يكون في هذا الذكر تثبيت للمعنى وتوطيد له في النفس، ويكون في ذكره فضلا عن ذلك معانٍ لا تستغني إذا حذف.

والعلة البلاغية في الحذف، أمرٌ نفسي بحت يجعلُ مجالَ الإحساس والشعور متسعا أمام السامع، فيتوهم كثيرا من الأشياء، التي يحتمل أن يحمل معانيها اللفظ المحذوف، والمفهوم من الكلام في آن واحد[١١٨].

وللقرطبي نظرة متعمقة تجاه مواضعِ الحذفِ في القرآن الكريم، وها هي بعض الأمثلة التي ساقها القرطبي في هذا الجانب.:

حذف جواب الشرط

عنى القرطبي بهذا النوع من الحذف وبما يضيفه إلى المعنى من شدة التخويف، كما فعل في تفسيره في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا»[١١٩].

قال: وجواب «لو» محذوف، ليذهب الوهمُ إلى كل شيء، فيكون أبلغ في التخويف. المعنى: لو تراهم في تلك الحال، لرأيت أسوأ حال، أو لرأيت منظرا هائلا، أو لرأيت أمراً عجبا[١٢٠].

ونجده كذلك يقف عند حذف الجواب في قوله ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾[١٢١] قال: جواب «لو» محذوف والتقدير: لكان خيرا لهم.

حذف المفعول به

وللقرطبي وقفات سريعة في مواضع حذف المفعول حيث حاول أن يكشف أثَرَ الحذف في تصوير المعنى، يظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ

١١٨- اثر النحاة في البحث البلاغي ص٢٤٤.
١١٩- سورة الأنعام، آية: ٢٧.
١٢٠- القرطبي ٦/٤٠٨.
١٢١- سورة التوبة، آية: ٥٩.

يَسْقُونَ، وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لاَ نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ فَسَقَى لَهُمَا..﴾[١٢٢].

أظهر القرطبي الحذف هنا في أربعة مواضع:

الأول: «يسقون»: أي ماشيتهم.

الثاني: «تذودان»: أي غنمهما، أو الناس.

الثالث: «لا نسقي»: أي الغنم.

الرابع: «فسقى لهما»: أي غنمهما.

ثم قال وحذف المفعول هنا، إما إيهاماً على المخاطب، وإما استغناءً بعلمه.

ويحرص القرطبي على ربط النظم بين الآية وما بعدها، ويتضح ذلك في اختياره لتقدير ابن عباس عما سواه، قال ابن عباس تذودان غنمهما عن الماء؛ خوفاً من السقاء الأقوياء، وقال قتادة تذودان الناس عن غنمهما. الأول أولى؛ لأن بعده قوله تعالى. ﴿قالَتَا لا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ﴾. ولو كان تذودان عن غنمهما الناس، لم تخبر عن سبب تأخير سقيهما، حتى يصدر الرعاء[١٢٣].

فربط التعليل البلاغي للحذف بالسياق اللاحق للآية لفتة مضيئة للقرطبي.

حذف المضاف

يحذف المضاف كثيراً في القرآن الكريم، لأغراض شتى تفهم من هذا الحذف، ونورد هنا بعض الأمثلة التي ذكرها القرطبي، وبين ما يحدثه الحذف من جمال وروعة، كقوله تعالى ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[١٢٤].

قال هذه الاية، ولفظها بيان مثال لشرف النفقة في سبيل الله ولحسنها ضمنها التحريض على ذلك.

وفي الكلام حذف مضاف تقديره: مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زارع زرع في

١٢٢- سورة القصص، آية: ٢٣، ٢٤.

١٢٣- تفسير القرطبي: ١٣/٢٦٨، ٢٦٩.

١٢٤-سورة البقرة، آية: ٢٦١.

الأرض حبة، فانبتت الحبة سبع سنابل، في كل سنبلة مائة حبة[١٢٥].

ولعل السر في هذا الحذف، هو اتجاه القرآن الكريم إلى الصدقة نفسها، والجزاء عليها هذا الجزاء المضاعف[١٢٦].

حذف جملة أو أكثر

وأكثر هذا الحذف يكون في سرد القصص، وهي إحدى الخصائص الفنية في عرض القصة، ولم ينتبه القرطبي إلى القيمة الفنية لهذا اللون من الحذف، واكتفى بحمله على جواز الحذف، إذا دل الكلامُ عليه للاختصار، كما فعل في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا، قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيّاً قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبلُ ولم تَكُ شَيْئاً، قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيةً قَالَ آيتكَ ألاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِياً، فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِياً..﴾. (سورة مريم من آية: ٧ إلى آية: ١٢).

قال في الكلام حذف «يَحْيَى خُذ»، والمعنى فولد له ولد، وقال الله تعالى للمولود: يا يحيى خذ، وهذا لختصار يدل الكلام عليه.

ولعل القرطبي يقصد بذلك أن القرآن يعتمد على ذكاء قارئه، فيحذف من الجمل ما يستطيع القارىء أن يدركه، لأن السياقَ يستلزمه، ويستدعيه. فلقد أغفل القران الحديث عن مجيء الغلام ونشأته، وترعرعه مما ليس بعنصر أساسي في القصة، ما دامت مخاطبته بأخذ الكتاب مغنية عنه.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى في قصة سيدنا سليمان عليه السلام. ﴿سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ اذهب بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ قَالَتِ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾[١٢٧] قال القرطبي: قَالَتِ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ... في الكلام حذف والمعنى فذهب فألقاه إليهم فسمعها وهي تقول يا أيها الملأ[١٢٨] فحذف ما زاد من تفصيلات

١٢٥- تفسير القرطبي: ٣/٣٠٢.

١٢٦- من بلاغة القرآن الكريم د. أحمد بدوي ص٢٢٠.

١٢٧- سورة النمل، آية: ٢٧، ٢٨.

١٢٨- تفسير القرطبي: ٣/١٩١.

جزئية تدرك من السياق، وفي تخطيها وصول إلى العناصر الجوهرية في القصة ومما يؤكد ذلك أن القرطبي اكتفى بما قال من غير تعليق.

والقرآن الكريم ينهج هذا النهجَ في كثير من قصصه، ليعطي فرصة للمتلقي أن يعمل عقله وخياله، في التفصيلات والجزئيات الأخرى.

ويدخل علماء البلاغة كل ماذكره القرطبي، من الحذف في باب الإيجاز ويدور القرطبي نفسُه، في فلكهم، نفهم ذلك من عبارته التي يختم بها أقواله بقوله وهذا نهايةُ الإيجاز

الالتفات

عُرف الالتفات في فترة متقدمة، وكان من أوائلِ من تكلم فيه الفراء وأبو عبيدة والأصمعي. ولعل أول من أطلق عليه هذا الأسمَ الاصطلاحي هو الأصمعي[١٢٩].

ويتسع معناه عند القرطبي ليشمل العدول عن الخطاب إلى الغيبة أو العكس، والانتقال من فعل ماض إلى مستقبل، أو من مستقبل إلى ماضٍ أو غيرِ ذلك.

والقارىء المتأمل لتفسير القرطبي يلاحظ عنايته ببلاغة الالتفات، ويعده ضربا من تكوين الخطاب، ويظهر اهتمام القرطبي ببلاغة الخطاب منذ السورة الأولى من سور القران وذلك في وقوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[١٣٠]. رجع من الغيبة إلى الخطاب على التلوين، لأن من أول السورة إلى ههنا خبرٌ عن الله تعالى وثناء عليه كقوله ﴿وسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً﴾ ثم قال ﴿إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً﴾ وعكسه ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾ على ما يأتي.

هذا ما أجمله القرطبي في فاتحة الكتاب، ثم يدخلُ في تفصيلات ذلك حسب النظم، ومما يحسب للقرطبي في هذا الباب، أنه أدخل في بلاغة الالتفات ما يتعلق بالانتقال بين الأزمنة.

قال تعالى. ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ﴾[١٣١] قال أتى بمعنى يأتي فهو كقولك إن أكرمتني أكرمتك، وأكد على أن إخبار الله تعالى، في الماضي والمستقبل سواء؛ لأنه آتٍ لا

١٢٩- المعاني في ضوء أساليب القران د. عبد الفتاح لاشين/٣٦.

١٣٠- القرطبي: ١/١٤٥.

١٣١- سورة النحل، آية: ١.

محالة، كقوله:﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾...[١٣٢] ويكثر هذا النوع من الالتفاف في القرآن، وفي أشعار العرب، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾[١٣٣].

قال. جرين بهم خروج من الخطاب إلى الغيبة، وهو في القرآن وأشعار العرب كثير، قال النابغة:

يـــا دار ميـــة بالعليـــاء فالسنـــد أقـوتْ وطـالَ عليها سالـفُ الأمد

كما انتبه القرطبي إلى الالتفات بين الضمير، وذكر قولَ ابن الأنباري: جائز في اللغة أن يرجع من خطاب الغيبة إلى لفظ المواجهة بالخطاب. قال تعالى ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً، إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُوراً﴾ فأبدل الكافَ من الهاء[١٣٤].

قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ»[١٣٥].

قال فسقناه بعد أن قال: الله الذي..

عد القرطبي الآية من باب تلوين الخطاب، وذكر قولَ أبي عبيدة: سبيله فتسوقه لأنه قال فتثير سحابا.

وأجاب عن سؤال مؤداه فإن قلت: لِمَ جاء «فتثير» على المضارعة دونَ ما قبله وما بعدَه؟ قلت لتحكي الحال التي تقع فيها إثارةُ الرياح السحابَ، وتستحضر تلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الربانية، وهكذا يفعلون بفعل فيه نوعُ تمييز، وخصوصية بحال تستغرب، أو تهم المخاطب وغير ذلك كما قال تأبط شرا:

بأنـــي قـــد لقيـــت الغـــولَ تهـوى بسهـــبٍ كالصحيفـــة صحصحـــان

فأضربهـــا بلا دهـــش فخـــرتْ صريعـــاً لليديـــن وللجـــران

لأنه قصدَ أن يصورَ لقومه الحالةَ التي تشجع فيها بزعمه على ضرب الغول، كأنه يبصرهم إياها، ويطلعهم على كنهها مشاهدة للتعجب من جرأته على كل هول، وثباته عند كل شدة، وكذلك سوق السحاب إلى البلد الميت، لما كان من الدلائل على القدرة الباهرة

١٣٢ القرطبي ٢٠٩/٧.
١٣٣- سورة يونس، آية: ٢٢.
١٣٤- القرطبي: ٣٢٥/٨.
١٣٥- سورة فاطر، آية: ٩.

قيل فسقنا، وأحيينا معدولا بهما عن لفظة الغيبة إلى ما هو أدخل في الاختصاص، وأدل عليه[١٣٦].

والقرطبي في شرحه لقيمة الالتفات في الآية ينطلق من منطلق سياقي ليبرر أثر هذا الفن التعبيري دلاليا ونفسيا، ويدخل في بلاغته ما يتعلق بالانتقال بين الأزمنة.

ونلحظ هنا أن عناية القرطبي تنصب على كشف دقائق المعاني التي يلحظها من أسلوب الالتفات غيرَ غافل عن القيمة الفنية التي تعبرُ عن قدرته، على تصوير المعنى والتأثير في المتلقي بطرق كافية، وهذا الذي ذكره القرطبي يؤكد تأثره بعلماء البلاغة.

فها هو ذا ابن الأثير يقول في تعليقه على نفس الآية السابقة «إنما قال فتثير مستقبلا وما قبله وما بعده ماض بقصد حكايةِ الحال التي تقع فيها إثارة الريح السحاب، واستحضار تلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الباهرة[١٣٧]».

غير أننا نلاحظ أن القرطبي يتناول ظاهرةَ الالتفات في مواطن أخرى مرورا سريعاً، ويكتفي فقط بالتعليق السطحي غير المتأمل.

كما في قوله تعالى.(وَبَرَزُوا...) أو بمجرد ذكر المعنى المأخوذ من الظاهرة نفسها فضلا عن أنه لا يشترط تحقيق تلك الفائدة في كل سياق، ويتضح لنا من خلال ما اخترناه من أمثلة أن الصيغةَ المنحرفةَ قد تنتج معنىً في سياق، وتنتج ضده في سياق آخر.

ومن ثم تتأكد حقيقة على جانب كبيرٍ من الأهمية عند تحليل الخطاب، وهي أنه ليس هناك سلم قيمي، أو مراتب في القيمة بين صيغ الخطاب الثلاثة المسندة إلى الضمائر المختلفة، أو إلى أزمنة الفعل المختلفة، فليس لواحدة من هذه الصيغ في ذاتها قيمة ثابتة ترجح بها غيرُها، فيقال مثلا إن الخطاب بضمير المتكلم هو أدل وأبلغ على الإطلاق من الصيغتين الأخريين، أو أن الرواية في سياق الزمن الماضي أوقع منها في سياق المستقبل، بل يكون لها الرجحان في حالة ما وترجحها صيغة أقربُ في حالة أخرى[١٣٨].

ومن الواضح أن الالتفات من الظواهر التعبيرية التي يعني «علم الأسلوب برصدها وتحليلها في لغة الأدب، والواقع أن ميدانَ هذا العلمِ الناشىء في أحضان علم اللغة الحديث يتداخل تداخلا بيّنا مع ميدان علم البلاغة العربية في صيغته التي أستقرت منذ بضع مئات

١٣٦- تفسير القرطبي. ١٣/٣٢٧.

١٣٧- المثل السائر. ٢/٢٦١.

١٣٨- أنظر قراءة جديدة لتراثنا النقدي من مقال د/ عز الدين اسماعيل بعنوان «جماليات الالتفات» مجلد ٢/٩١

من السنين، وهو تداخل لا يرتد إلى علاقة تأثير وتأثر بين العلمين، بل إلى تلاقيهما من حيث التوجه أو الغاية، إذ إن وظيفة كليهما هي: التقاط النتوءات أو التحولات التعبيرية في لغة الأدب للكشف عن شحناتها التأثيرية أو الدلالية[١٣٩].

التكرار

لقد خص القرطبي التكرار عناية خاصة في تفسيره، ومنهجه في التناول يربط أي زيادة وارداة في النص القرآني بفائدة دلت عليه في السياق، إذ بدون هذه الفائدةِ تكون الزيادة حشواً أو ضرباً من اللغو.

والتكرار كما هو معروف لدى البلاغيين، أسلوبٌ له أهمية من ناحية النظم في أسلوب القرآن، ومن الناحية الفنية كتوخي المناسبة بين الموضوع والأسلوب، للتأثير في النفوس والعقول[١٤٠]. والموقف العام من أسلوب التكرار لدى البلاغيين، يمثله ابنُ قتيبة بقوله: «إنما تكرار الكلام من جنس واحد وبعضُه يجزىء عن بعض... فالقرآن نزل بلسان القوم وعلى مذاهبهم، ومن مذاهبهم التكرار إرادة التوكيد والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار، إرادة التخفيف والإيجاز؛ لأن افتتان المتكلم والخطيب في الفنون، وخروجُه من شيء إلى شيء أحسن من اقتصاره في المقام على فن واحد[١٤١].

وعندما يتناول القرطبي أسلوبَ التكرار في تفسيره، جرى مجرى البلاغيين ويظهر ذلك في نظم النص.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره في قوله تعالى. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا ٱلْكَافِرونَ لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ، وَلاَ أَنْتُمْ عابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلاَ أَنَا عَابِدٌ مَاَ عَبْدتُّمْ﴾[١٤٢].

قال: وأما وجهُ التكرار، فإنه للتأكيد في قطع أطماعهم كما تقول: والله لا أفعل كذا، ثم والله لا أفعل.

قال أكثر أهل المعاني. نزل القرآن بلسان العرب، ومن مذاهبهم التكرار إرادة التأكيد والإفهام، كما أن مذاهبهم الاختصارُ إرادةَ التخفيفِ والإيجاز.

١٣٩- أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية د. حسن طبل ص٣٧
١٤٠- أثر القرآن في تطور النقد العربي. د. محمد زغلول سلام ص١٤١.
١٤١- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص٢٢٨.
١٤٢- سورة الكافرون، آية: ١-٤.

قال تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ - ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ - ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ - ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾.

قال: التكرار في هذه الآيات للتأكيد والمبالغة والتقرير، واتخاذ الحجةَ عليهم، واستدل على ذلك بقول العرب: ارم ارم، اعجل اعجل، وقوله ﷺ: فلا آذن، ثم لا اذن، إن فاطمة بضعة مني، وقول الشاعر:

هـــلا سألـــتَ جمـــوعَ كنـــدة　　　يـــومَ ولـــوا أيـــن أيـنـــا

وقول الآخر:

يالَبكـــرٍ انشـــروا لـــي كليبـــاً　　　يالَبكـــرٍ أيـــنَ أيـــنَ الفـــرار[143]

وبعد هذا القول المجمل من القرطبي أخذ يفصِّل القولَ مع الآيات آية آية قال: ويوحي التكرار في سورة «الكافرون» باليأس إلى قلوب من كفر، من أن ينصرفَ الرسولُ عن دينه إلى ما كان يعبد هؤلاء الكفرة، فليتدبروا أمرهم بينهم مليا، ليروا سر هذا الإصرار من محمد ﷺ فعساهم يدركون أن هذا السرَّ، هو أن الرسول على حق فيما يدعو إليه، فلم ينصرف عنه إلى أديان لا سند لها من الصواب والحق.

وفرَّق القرطبي بين تكرار العبارة متى يكون هو، ومتى يكون غيره فقال: «من عادة العرب إذا ذكروا اسما معرَّفا ثم كرروه فهو هو، وإذا نكَّروه ثم كرروه فهو غيره، وهما اثنان ليكون أقوى للأمل، وأبعث على الصبر، ولم يكتفِ القرطبي بهذا التأصيل النظري للقاعدة، بل طبَّقة على النص، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾[144].

أي أن مع الضيق والشدة يسراً، أي سعة وغنى، ثم كرَّر فقال: إن مع العسر يسرا، لتأكيد الكلام كما يقال: ارم ارم، اعجل اعجل قال تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ ونظيره في تكرار الجواب: بلى بلى، لا لا، وذلك للإطناب والمبالغة قال الفراء:

هممـــت بنفســـي بعـض الهمـوم　　　فأولـــي لنفســـي أولـــى لهـــا[145]

١٤٣- تفسير القرطبي: ج٢٠/٢٢٦:٢٢٨.
١٤٤- سورة الشرح، آية ٥، ٦.
١٤٥- تفسير القرطبي ٢٠/١٠٧.

ويرى القرطبي أن التكرار في سورة «المرسلات» ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾[146] عذاب وخزي لمن كذب بالله وبرسله وبكتبه وبيوم الفصل، فهو وعيد، ويعلل القرطبي سر تكراره في هذه السورة عند كل اية لمن كذّب، لأنه قسمه بينهم على قدر تكذيبهم، فإن لكل مكذب بشيء عذاب سوى تكذيبه لشيء أخر، ورب شيء كذب به هو أعظم جرما من تكذيبه بغيره، لأنه أقبح في تكذيبه، وأعظم في الرد على الله، فإنه يقسم له من الويل على قدر ذلك[147].

وفي هذا التكرار ما يوحي بالرهبة ويملأ القلبَ رعباً من التكذيب بهذا اليوم الواقع بلا ريب[148].

وفي هذا الأسلوب المثير في ترديد تلك اللازمة التعبيرية إيقاظ للمشاعر ولفت للعقول بهذا الخروج عن المألوف من الخطاب، وذلك لما يقتضيه الموقفُ من يقظة ووعي وحذر تجعل الإنسان يتلقى هذه المعاني باستعداد نفسي وعقلي للانتفاع بالموعظة.

ولو جاء عرض هذا الموقف بأسلوب مألوفٍ فلربما غفل عنه كثير من الناس، أو التفت منهم من التفت بنفس فاترة وعقل شارد.

ويتناول القرطبي بالمنهج التحليلي والاستنباطي الدقيق قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[149].

قال: الآية خطاب للإنس والجن... خاطب الجن والإنس وإن لم يتقدم للجن ذكر، الخطاب للإنسان على عادة العرب في الخطاب للواحد بلفظ التثنية كقوله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ﴾ وقول الشاعر: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل........

وقوله: خليليَّ مرابي على أم جندب........

فالتكرار في هذه الآيات للتأكيد والمبالغة في التقرير، واتخاذ الحجة عليهم[150].

والمتأمل في السورة يجدها معرضا متكاملا لنعم الله ولقدرته ورحمته وجلاله وعظمته، فإذا طوّف الإنسان في هذا المعرض ولم يكن معه الدليلُ الذي يشير له إلى ما يضمه من خير، وينبهه إلى ما ينبغي أن يتزودَ به من هذا الخيرِ، فلربما طافَ ثم خرجَ صفرَ اليدين، ولم يحمل من المعروضات إلا صورا وخيالات.

١٤٦- سورة المرسلات، آية: ١٥.

١٤٧- تفسير القرطبي ٢٠/١٠٩.

١٤٨- من بلاغة القرآن د. أحمد بدوي ص١٥٣.

١٤٩- سورة الرحمن، آية: ١٦.

١٥٠- تفسير القرطبي ١٨/١٥٨.

فكلما تجلت نعمة من نعمه طلع عليه الدليل بقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ من غير أن يتغير وجهه أو صوته فيكون ذلك ألف لقارىء السورة أو سامعها، وفي ذلك ما فيه من تأثير نفسي.

إن تكرار أمثال هذه اللوازم التعبيرية، يعده القرطبي طردا للغفلة وتأكيدا للحجة.

يقول. عدد في هذه السورة نعماءه وذكَّر خلقه آلاءه، ثم أتبع كل خلة وصفها ونعمة وضعها بهذه، وجعلها فاصلة بين كل نعمتين لينبههم على النعم، ويقررهم بها، كما تقول لمن تتابع فيه إحسانك وهو يكفره وينكره:

ألم تكن فقيرا فأغنيتك، أفتنكر هذا؟

ألم تكن خاملا فعززتك أفتنكر هذا؟

والتكرار حسن في مثل هذا. كم من نعمة كانت لكم كم كم وكم..[١٥١].

وقد تكون أمثال هذه اللوازم للتنبيه والافهام، كالأية التي كررت في سورة القمر، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ منبهة في كل موضع وردت فيه إلى أن ماسيأتي بعدئذ مما عني القران بالحديث عنه تذكرة وموعظة، وهو لذلك جدير بالتأمل الهادىء والتدبر والإدكار.

وواضح من هذه التحليلات التي اخترناها من تفسير القرطبي أنها تنم على فكرة تتعمق في النص على أسس أسلوبية وبلاغية.

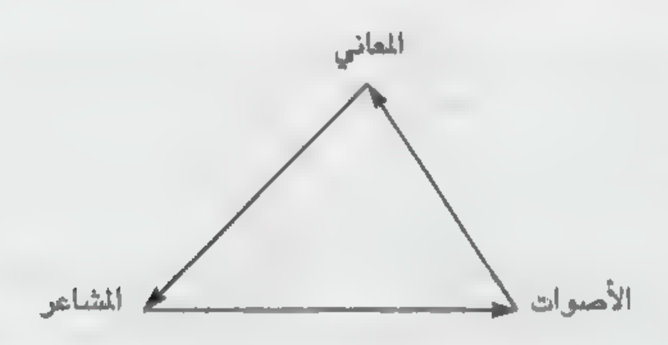
١٥١- تفسير القرطبي جـ ١٦/١٦، ١٧.

المحور الثالث

النظم والبنية الإيقاعية في الجملة

حظيت موسيقى العبارة بعناية كبيرة في الدراسات البلاغية، واهتم علماءُ العربية بالكشف عن الإمكانات الموسيقية، التي تتجاوب مع معنى النص، وتحدث أثرَها النفسي المراد في المتلقي.

وأهم ما عنيت به الدراسات الأسلوبية الحديثة، في دراستها للأصوات اللغوية والهندسية الموسيقية في بنية النص، هو التأكيد أننا لا نتذوق تلك الهندسة الإيقاعية، إلا إذا حصلنا على تلازم بين المكونات الثلاثة التي تشكل الرؤوس الثلاثة للمثلث الاتي:



وهذا الشكل الذي يمثل نوعاً ما «دورة مقفلة» يقرر أن الأصوات في نظام اللغة الفنولوجي لا قيمة رمزيه لها، في حين أنها تثير مشاعر القارئ، أو المستمع في فعل كلام محدد مكتوب، أو شفهي بالإتفاق مع المعنى[١٥٢].

وهذا التلازم بين الصوت والمعنى في الإيقاع الموسيقي، الذي نوهت به الأسلوبية المعاصرة، هو ما نجح القرطبي في بيانه بشكل موسع في دراسة نظم القرآن في تفسيره الجامع كما يبدو من الأمثلة التطبيقية التي ستعرض.

كما أن في القرآن إيقاعاً موسيقيا متعدد الأنواع، يتناسق مع الجو ويؤدي وظيفة أساسية في البيان. وتعد هذه الموسيقي القرآنية إشعاعا للنظم الخاص في كل موضع

١٥٢- دليل الدراسات الأسلوبية ص١١٠.

وتابعة لقصر الفواصل وطولها، كما هي تابعة لانسجام الحروف في الكلمة المفردة، ولانسجام الألفاظ في الفاصلة الواحدة(١٥٣).

والواقع أن الوزن والفاصلة في القران، أكسبا نظمه قوة في التعبير، لأن انسياب النغم الموسيقى في الآيات مهم، وتدفقه مع المعانى قوة ولينا متمم للأثر القوي الذي يحدثه القرآن في نفوس السامعين عن طريق الحس السمعي(١٥٤).

ولذلك قد نجد ضروباً من العدول في النظم لتحقيق هذه التأثيرات، ومن صور هذا العدول في تفسير القرطبي ما يأتي:

حذف أواخر الكلمات

كما في قوله تعالى ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾(١٥٥) وذلك عند الوقف، وهنا حذف لتوخي اخر الايات.

قال القرطبي والليل إذا يسر، أى يسري فيه، كما يقال ليل نائم ونهار صائم، قال

قد لمتنا يا أمُ غيلان في السُرى ونمت وما ليلُ المطي بنائم

والياء هنا تحذف للوقف اتباعا للمصحف، وتحذف العرب الياء اتباعا للخط، ويكتفى بكسر ما قبلها – تحذف استغناء عنها بالكسرة، وفي الوقف تحذف مع الكسرة(١٥٦).

كما حذفت الكاف في قوله تعالى ﴿ما وَدَّعك ربُّك وماَ قلَى﴾ وما قلى أي ما أبغضك ربك منذ أحبك، وترك «الكاف» لأنه رأس آية، كما في قوله تعالى ﴿وَالذَّاكرين اللَّه كثيرا وَالذَّاكِراتِ﴾ أى الذاكرات الله(١٥٧).

وهكذا نجد أن ملاحظة اتزان الإيقاع في الايات والفواصل، تبدو واضحة في كل موضع، ودليل ذلك أن يعدل في التعبير عن الصورة القياسية للكلمة إلى صورة خاصة، أو أن يبنى النسق على نحو يختلف إذا قدمت أو أخرت فيه، أو عدلت في النظم اي تعديل(١٥٨).

١٥٣– التصوير الفني في القرآن سيد قطب دار المعارف الطبعة العاشرة ص٨٦.
١٥٤– أثر القرآن في تطور النقد العربي/٢٤٣.
١٥٥– سورة الفجر، آية ٤.
١٥٦– تفسير القرطبي ٢٠/٤٣.
١٥٧– المصدر نفسه: ٢٠/٤٥.
١٥٨– تفسير القرطبي: ٢٠/٩٤.

نلحظ ذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَاكُنْتُمْ تَعْبدُونَ أَنْتُمْ وَآبَاؤكُمُ الأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُم عَدوّ لِي إلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِين وَالَّذِي هُوَ يُطْعمُنِي وَيَسْقِين، وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِين وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِين﴾[١٥٩].

فقد خطفت ياء المتكلم في «يهدين» و «يحيين» محافظة على حرف القافية مع «تعبدون – الأقدمون – الدين». ومثله خطف الياء الأصلية في الكلمة كما رأينا في قوله تعالى. ﴿وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ فياء «يسر» حذفت قصد الانسجام مع «الفجر وعشر والوتر وحجر»...

وجاءت عبارة القرطبي في موضعها المناسب في تعليقه على «يهدين» ويشفين» حذفت الياء لأن الحذف في رؤوس الأيات حسن لتتفق كلها[١٦٠].

ومثل هذا يقع عند زيادة هاء السكت على ياء الكلمة، أو ياء المتكلم في مثل قوله تعالى: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيه وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾[١٦١] وقوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤا كِتَابِيَهْ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاَقٍ حِسَابِيَهْ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيه﴾[١٦٢] دخلت الهاءُ هنا للسكت، ثم حلل القرطبي صلة الهاء بالنظم فقال: أدخلت الهاءُ في كتابيهْ لتبين فتحة الباء، وكان الهاء للوقف، وكذلك أخواتها حسابية، ماليه، سلطانيه، وفي القارعة «ماهيه».

وأبرز الخطأ الشائع في قراءة هذه الايات لدى العامة: «وقراءة العامة منهية بالهاء في الوقف والوصل معه، لأنهن وقعن في المصحف بالهاء فلا تترك»[١٦٣].

اختيار صيغة الإفراد أو الجمع

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾[١٦٤] وإنما قال: «قعيد» ولم يقل «قعيدان» وهما اثنان: لأن المراد عن اليمين وعن الشمال قعيد محذوف الأول لدلالة الثاني عليه ومنه قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك راضٍ والرأي مختلف

١٥٩- سورة الشعراء، آية.٧٥-٨١.

١٦٠- تفسير القرطبي. ١٣/١١١.

١٦١- سورة القارعة، آية: ٨، ٩.

١٦٢- سورة الحاقة، آية: ١٩-٢١، تفسير القرطبي: ٢٠/١٠٣، ١٨/٢٦٩.

١٦٣- تفسير القرطبي: ٢٠/١٠٣، ١٨/٢٦٩.

١٦٤- سورة ق، آية. ١٧.

ولم يقل راضيان. وهذا الرأي لم يرتضه القرطبي، والرأي الذي مالَ إليه قوله فعيل ومفعول، بما يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع، وأن الذي في التلاوة يؤدي عن الاثنين والجمع، ولاحذف في الكلام[١٦٥].

ولا يعني هذا أن كان يمكن أن ينوب مناب «قعيد» «جالس» مثلا. ذلك لأن لفظة «قعيد» ضرورية في السياق لنكتة معنوية خاصة، وتلك مزية فنية أخرى، أن تأتي الكلمةُ لتؤدي معنى في السياق، وتؤدي تناسبا في الايقاع دون أن يطغى هذا على ذاك أو يخضع النظمُ للضرورات.

العدول عن المفعول والفاعل

كما في قوله تعالى ﴿مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾[١٦٦] أي مصبوب في الرحم، والدافق المتدفق بشدة قوته، فهو دافق أي مدفوق[١٦٧]. ولم يذكر تعليلا لهذا العدول كعادته.

وهناك رأي للفراء في مسألة العدول ذهب فيه إلى أن القران قد يورد المثنى بمعنى المفرد[١٦٨] كما في قوله تعالى ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[١٦٩] وهو مما عدل إليه القران مراعاة للنظم، وهذا ما أنكره القرطبي وأغلظ على قائله بقوله وهذا القول من أعظم الغلط على كتاب الله.

«جنتان» أي لمن خاف جنتان على حدة، فلكل خائفٍ جنتان، وقيل جنتان لجميع الخائفين وأورد إنكار القتبي لقول الفراء، جنة واحدة مثنى لرؤوس الاي لا يجوز أن يقال خزنة النار عشرون وإنما قال تسعة عشر لمراعاة رؤوس الآي[١٧٠].

وهذه لفتة مضيئة ووقفة صامدة تحسب للقرطبي، ولم يكن القرطبي وحده في هذه الحلبه فقد سبقه جهابذةٌ في هذا الإنكار منهم ابنُ قتيبة، والزركشي، والرازي، الذي عدَّ هذا الرأيُ ضرباً من التعسف، وأضاف أنه لا مانع من أن يعطيَ الله جنتين وجنانا عديدة وكيف وقد قال بعدها: «ذواتا أفنان»[١٧١].

١٦٥- تفسير القرطبي: ١٧/١٠.
١٦٦- سورة الطارق، آية ٦.
١٦٧- تفسير القرطبي: ٢٠/٤١٠.
١٦٨- معاني القران ٣/٢٥٤ وأثر القران ٦٢.
١٦٩- سورة الرحمن، آية: ٤٦.
١٧٠- تفسير القرطبي ٧/١٧٧.
١٧١- البرهان في علوم القران: ٦٥ والتفسير الكبير للرازي ٢٩/١٢٣

وهناك ألوان أخرى تحدث أثرها الإيقاعي في النظم كالترصيع وغيره، ولكن القرطبي كان مقلا في ذلك، ولم يرق رقي المحدثين في تناول البنية الإيقاعية في النص القرآني.

ذلك لأن الدراسات المعاصرة للبنية الإيقاعية في النص القرآني تتميز باهتمامها بكشف النظام الهندسي لموسيقاه الصادرة عن الوزن، أو الفاصلة، في إطار المقطوعة والنص، وتأكيدها على تحقيق رؤوس المثلث: (الأصوات والمعاني والمشاعر) وأكثر هذه الدراسات إحساسا بالنظم الإيقاعي من لهم صلتهم التفسيرية بالنص، مع رصيد كافٍ من الدراسة الأدبية، ومن الكتاباتِ الجيدةِ في هذا المجالِ ما كتبه سيد قطب في التصوير الفني للقرآن[١٧٢].

مؤكدا أن تالي القرآن يحس بذلك الإيقاعِ الداخلي في سياقه. ويبرز ذلك بروزاً واضحاً في السور القصار، والفواصل السريعة ومواضع التصوير والتشخيص بصفة عامة، ويتوارى قليلا أو كثيراً في السور الطوال، ولكنه على كل حال ملحوظٌ دائماً في بناء النظم القرآني[١٧٣].

وخلاصه الأمر أن النغم الموسيقي في القرآن لم يأتِ لذاته أو لمجرد الزينة، وإنما له وظيفة دلالية وشعورية في توصيل المعنى إلى المتلقي، وهو جزء لا يتجزأ من نسيج النظم القرآني.

١٧٢- دليل الدراسات الأسلوبية/ ١١٠.
١٧٣- التصوير الفني /٧٨.

المحور الرابع
النظم والبنية الموضوعية في النص القرآني

ليس بعجيب أن يتسع النص القراني لحشد هائل من الموضاعات التي تتطلبها رسالته وغايتة، والواقع أن رحابة الموضوعات القرانية وتنوعها لشيء فريد، فهو يبدأ حديثه من ذرة الوجود المستودعة داخل الصخر، إلى النجم الذي يسبح في فلكه نحو مستقره للعلوم، والدارس للنص القراني يلاحظ خاصيتين تتعلقان بالبنية الموضوعية.

الأولى: أن السورة القرآنية تتوزع عادة بين أكثر من موضوع، ولذلك كانت الوحدة الخاصة بالسورة ليست وحدة موضوع، ولكن انتقاء الوحدة من السورة من حيث الموضوعُ ليس بالأمر الذي يغلق البابَ أمامَ بحث إطار السورة، إنه فحسب يوجهنا إلى نوع من الأسئلة الصعبة عن طبيعة الوحدة المكنة التي تجمعُ شملَ الآيات المتفرقة للموضوع[١٧٤].

الثانية: تكرار أكثر من موضوع في السورةِ الواحدةِ، والتكرار أسلوب مقصود في القران، وتتنوع طرائقه من موضع إلى آخر.

وتقوم عملية النظم في النص القرآني، على أساس انقسامه إلى مائة وأربعَ عشرةً وحدةً هي «السورة» منذ اللحظة الأولى.

وقد تناول القرطبي تفسيره لسورة القرآن بمفهوم النظم، ليحلّق في أجواء النص القراني مكتشفا خصائص البنية الموضوعية للنص، وسابراً العلاقات أو المناسبات بين وحداتها، على أساس أنه وحدةَ بنائية مترابطة بلوازم ثلاث هي: النظم والأسلوب والجزالة.

وهذه الثلاثة من النظم والأسلوب والجزالة بتعبير القرطبي - لازمةٌ كل سورة بل هي لازمةٌ كل آية، وبمجموع هذه الثلاثة يتميز مجموع كل آية وكل سورة عن سائر كلام البشر، وبها وقع التحدي والتعجيز[١٧٥] وهذا في حد ذاته يعد لفتةً منيرةً تحسب للقرطبي إذا لم يكن لدى المفسرين القدامى فكرة بلاغية تتيح لهم رؤية النص، وبنيته الموضوعية

١٧٤- نظرية المعنى في النقد العربي د. مصطفى ناصف دار العلم ص٢٠٥.
١٧٥- تفسير القرطبي ج١ ص٧٣.

سوى ما ذكروه في التخلص أو الانتقال من فن إلى فن، وحقيقته هي: الخروج من كلام إلى آخر بلطيفة تلائم بين الكلام الذي خرج منه والكلام الذي خرج إليه، وفي القرآن الكريم مواضعُ كثيرةٌ من ذلك كالخروج من الوعظ والتذكير بالإنذار، والتبشير بالجنة، من أمر ونهي ووعد ووعيد، ومن محكم إلى متشابه، ومن صفة لنبي مرسل، وملك منزَّل إلى ذم شيطان مريد جبار، بلطائف دقيقة ومعان أخذ بعضها برقاب بعض.

النظم وخاصية مزج الموضوعات في بنية السورة

ونمضي مع القرطبي في بيان كيفية النظم، وما أورده من أمثلة في بيان وجوه النظم، وهي نتاج نظرات متأملةٍ ولمحاتٍ ذكية تجاوزت النظرة السطحية. لمحاولة سبر العلاقات ووجوه الاتصال بين الآيات في السورة الواحدة، وهي في مجملها تكشف عن معانٍ جديدةٍ طريفة، وإن كان يبدو في بعضها متكلفا أو مقيدا بنظرة محصورة في نطاق جزئي في النص.

يقول القرطبي.. ومع هذا فكل سورة تنفرد بهذه الثلاث – أي النظم والأسلوب والجزالة – فهذه سورة «الكوثر» ثلاث آيات قصار، وهي أقصر سورة في القرآن، وقد تضمنت الإخبار عن معنيين:

أحدهما: الإخبار عن الكوثر وعظمته وسعته وكثرة أوانيه، وذلك يدل على أن المصدقين به أكثر من أتباع سائر الرسل.. والثاني. الإخبار عن «الوليد بن المغيرة»، وقد كان عند نزول الآية ذامال وولد، على ما يقتضيه قول الحق: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتَ وحِيداً وَجَعَلْتُ لهُ مَالاً ممْدُوداً وَبنِينَ شهُوداً، وَمَهَّدْتُ له تمْهِيداً﴾ ثم أهلك الله سبحانه مالهَ وولدهَ، وانقطعَ نسلهُ[١٧٦].

ومن خلال هذا المثال الذي أورده القرطبي نخلص إلى نتيجة تتعلق ببنية النص القرآني، وهي أنها تخرج بين موضوعاتها الرئيسة مزجا يحقق، هدفَ النص بفاعلية، كما أنها تؤكد عناصرَ موضوعية ذاتَ علاقةٍ حميمةٍ بالهدف. على أن روعة النظم القراني لا تقوم دائما على حسن التجاور بين الآحاد، بل ربما تراه قد أتم طائفة من المعاني، ثم عاد إلى طائفة أخرى تقابلها، فيكون حسنُ الموقع في التجاور بين الطائفتين موجبا لحسن المقابلة بين الأوائل من كل منهما، أو بين الأواخر كذلك، لابين الأول من هذه والآخر من تلك.

١٧٦–تفسير القرطبي ج١/ص٧٤.

وملاكُ الأمر في ذلك أن النظر في النظام المجموعي، الذي وضعت عليه السورة كلها بلغت النظر إلى أن الدراسات الأسلوبية بمناهجها البنيوية تهدف إلى دراسة النص من منظور شامل، وتمثل البنيوية فيها نسقا يكتشف عن البناءات – أي عن مبادئ النظام المتضمنة في صلب النص[١٧٧].

والنتيجة التي تشعرنا بها الطريقة التي تَعاملَ بها القرطبي مع النص القرآني، أنه نص يتسم بالانسجام وتلاحم أجزائه، ومن الاليات التي استخدمها في كشف هذا الانسجام، تستند إلى كشف وجه التناسب المعنوي بين العبارات، سواء بين الجملة، والجملة، أو بين الاية وما تلاها، أو ما بين الفقرة والفقرة، ولا يتوقف النظمُ فقط في التناسب الجزئي بين الايات بل في كل ما تناوله النص القرآني، ومنها كما يقول القرطبي «التناسب في جميع ما تضمنه ظاهرا وباطنا من غير اختلاف.

قال تعالى: ﴿ولَوْ كَانَ منْ عنْد غيرْ اللّه لَوَ جَدُوا فيه اخْتلافاً كَثيراً﴾[١٧٨].

وينتقل القرطبي إلى نظم من نوع خاص في القرآن الكريم، وهو نظم المحتوى الواسع في الجمل القصار، وعده جزءاً مهما من الفصاحة.

يقول في مقدمة تفسيره ذكر القران في آية واحدة أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين وهو قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىَ أَمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[١٧٩] وكذلك فاتحة سورة المائدة أمر بالوفاء، ونهى عن النكث، وحلل تحليلاً عاماً، ثم استثنى استثناء بعد استثناء، ثم أخبر عن حكمته وقدرته، وذلك مما لا يقدر عليه إلا الله سبحانه، لأن اللهَ أحاطَ بكل شيء علما، فعلمه بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى، وتبين المعنى بعد المعنى، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره، واعتبر القرطبي نظم النص القرآني في أعلى درجات الإحسان، مقارنة بغيره يقول هذا رسول الله ﷺ مع ما أوتي من جوامع الكلم، واختص به من غرائب الحكم، إذا تأملت قولَه عليه السلام في صفة الجنان، وإن كانت في نهاية الإحسان، وجدته منحطا[١٨٠] عن رتبة القرآن، وذلك في قوله عليه السلام:

١٧٧- بناء النص التراثي: ١٣٠.

١٧٨- تفسير القرطبي: ١/٧٥، ٥/٢٩٠.

١٧٩- سورة القصص، آية: ٧.

١٨٠- لعل القرطبي يقصد من هذه الكلمة علو منزلة القران على كل كلام. لأن كلمة «انحط» تعني في اللغة نزل وانحدر، ولا يقصد من كلمة «منحطا» ذم كلام الرسول ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، فكلام الرسول الكريم مفعم بأسرار الجلال والجمال والكمال، والقران والسنة هما منبعا بلاغة المؤمن، وهما كذلك منطلق تصوره الإسلامي لكل مجالات الحياة عقيدة وفكراً وسلوكاً ودستور حياة.

«فيها ما لاعينَ رأت، ولا أذنَ سمعت، ولاخطرَ على قلب بشر». فأين ذلك من قوله عز وجل ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنْفسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ﴾ وقوله: ﴿فَلا تَعْلَم نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهم مِّنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾. هذا أعدل وزنا وأحسن تركيبا وأعذب لفظا، وأقل حروفا، على أنه لا يعد إلا في مقدار سورة أو أطول آية، لأن الكلام كلما طال، اتسع فيه مجال الصرف، وضاق المقال على القاصر المتكلف[١٨١] ووما لاشك فيه أن هذا النوعَ من النظم الذي ذكره القرطبي يظهر في خصائص نظم الجملة مثل قِصَرها، وهذا يناسب الغرضَ من القران الذي نزل في مكة، وهو الإنذار الذي يعتمد على التأثير، ويستخدم لغة ذات أسلوب مركز موقع، وهو أسلوب بارز في قصار السور بصفة عامة، وكلها سورة مكية، لكن المتأمل في الأمثلة المتعددة التي ذكرها القرطبي في تفسيره يرى أن الرجلَ يعُد القران الكريم «رسالة» تخاطب المتلقي وتنقل إليه محتوى أوسعَ من مجرد التأثير.

وهي من ثم تحتاج لغة مختلفة على مستوى الترتيب والبناء في «الرسالة» يغلب فيها جانب نقل المعلومات على جانب التأثير، وإن كان لا يلغيه الغاء تاما وهذا ما لا يقدر عليه إلا الله، كما ذكر صاحبُنا، وفي الإنذارتكون الأولوية للتأثير ويقل جانبُ نقل «المعلومات» أو يصبح ثانويا[١٨٢] وحسبُ القرطبي أنه نجح في إثارة عقل القارىء إلى أن يعمل فكره في استخلاص المعاني الدقيقة، ليس فقط في البنية السطحية للنص، بل في أعماق العلاقات التركيبية في النص، سواء أكان ذلك على مستوى الجملة أم النص بكامله، ودورنا أن نتعلم هذا التوجه الذي دعا إليه القرآن، ونتدبر آياته، وسنجد في فكرة النظم أداةً قويةً، تساعدنا في قراءة متجددة للنص القرآني، الذي لم يتوقف ولن يتوقف عطاؤه للأجيال المتلاحقة تحقيقا لوعده ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾.

١٨١- تفسير القرطبي ١/٧٦.

١٨٢- مفهوم النص/ ٩٠

الخاتمة

أهم النتائج التي توصل إليها البحث

١- لقد كانت تطبيقات القرطبي لقضية الروابط في ضوء النظم شاهداً على مدى الجهد الفكري المبذول بين عقلية المفسر ومعطيات النص، إذ تفاعل مع النص القرآني كلا وليس مع شواهدَ مفردةٍ كما هو الحال لدى البلاغين التقليديين.

٢- يقترب منهج القرطبي في معالجة النص في كثير من جوانبه بالمنهج البنيوي من حيث بدءُ التحليل من النص نفسه والإفادةُ من مجالات متعددة في علوم اللغة أو أية معارف تتصل بالجانب الفكري والشعوري للإنسان.

٣- انتقل بفكرة النظم من تعاملها مع الجملة إلى تعاملها مع النص بكامله، وهذا ما تسعى إليه الدراساتُ النصية التي تتجاوز حدود الجملة أو السياق الأصغر إلى حدود النص أو السياق الأكبر.

٤- ويُحمد للقرطبي أنه ارتقى بالنظرة البلاغية من السقوط في التفسيرات الساذجة لدلالات بعض الصور إلى مستوى فني يليق بسمو العبارة القرانية، ونبذ كل تأويل يؤدي إلى تفكك النظم أو تنافره.

وإنني أعترف في ختام هذه الدراسة العجلى أنني أفدت من معطيات الثقافة البلاغية التي حشدها القرطبي في تفسيره خدمة للنص القرآني. والتي تؤكد أن أولئك القوم كانوا يقرأون القران بعيون متفتحة وقلوب واعية أفادوا الأمة في ضوء عصرهم، وهذه دعوة إلى العلماء والمتخصصين لقراءة القران الكريم قراءة جديدة واعية في ضوء فكرة النظم وعلى وفق متطلبات العصر الحاضر.

المصادر والمراجع

١- القران الكريم.
٢- أثر القرآن في تطور النقد العربي د. محمد زغلول سلام ط. دار المعارف مصر
٣- أسلوب الالتفات في تاريخ البلاغة القرانية د. حسن طبل -دار العلم للملايين.
٤- الأسلوب. دراسة تحليلية بلاغية لأصول الأساليب الأدبية - أحمد الشايب - نشر مكتبة النهضة - مصر.
٥- الأسلوبية دراسة لغوية إحصائية د. سعد مصلوح - دار البحوث العلمية سنة ١٩٨٠.
٦- الألسنية العربية - ريمون طحان - دار الكتاب اللبناني.
٧- اتجاهات البحث الأسلوبي - د. شكري عياد- دار العلوم للطباعة والنشر سنة ١٩٨٥.
٨- أثر النحاة في البحث البلاغي د. عبد القادر حسين - عالم الكتب - بيروت.
٩- البرهان في علوم القرآن للزركشي - دار المعرفة - بيروت.
١٠- البلاغة والأسلوبية د. محمد عبد المطلب. ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٤.
١١- التصوير الفني في القرآن. سيد قطب. دار الشروق سنة ١٩٩٣.
١٢- الجامع لأحكام القران للقرطبي - ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
١٣- جدلية الخفاء والتجلي - كمال أبو ديب - بيروت سنة ١٩٧٩.
١٤- الحيوان للجاحظ تحقيق وشرح عبد السلام هارون سنة ١٩٦٨.
١٥- دراسات أدبية لنصوص القران. محمد المبارك. ط دار الفكر.
١٦- دلائل الإعجاز - عبد القاهر الجرجاني - تحقيق محمود شاكر.
١٧- دليل الدراسات الأسلوبية - جوزيف ميشال - المؤسسة الجامعية للنشر سنة ١٩٨٤.
١٨- الصورة الفنية في التراث النقدي، البلاغي. د. جابر عصفور. ط . دار المعارف - مصر.
١٩- علم الأسلوب د. صلاح فضل. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٥.
٢٠- علم الدلالة د. أحمد مختار عمر - عالم الكتب ط٢ - سنة ١٩٨٨.
٢١- قراءة جديدة لتراثنا النقدي - ط - النادي الأدبي بجدة.
٢٢- الكشاف للزمخشري - المطبعة التجارية ط١ سنة ١٩٥٤.

٢٣- اللغة بين البلاغة والأسلوبية - د. مصطفى ناصف - النادي الأدبي بجدة
٢٤- الميزان الجديد. د. محمد مندور - لجنة التأليف والنشر سنة ١٩٥٤م.
٢٥- المعاني الثانية في القران د. فتحي عامر - منشأة المعارف الإسكندرية.
٢٦- المعاني في ضوء أساليب القران - عبد الفتاح لاشين.
٢٧- من بلاغة القران. د. أحمد بدوي - دار نهضة مصر.
٢٨- مفهوم النص. د. نصر حامد أبو زيد - الهيئة العامة للكتاب - مصر.
٢٩- مشكلة البنية. د. زكريا ابراهيم - مكتبة مصر - القاهرة.
٣٠- النبأ العظيم «نظرات جديدة في القرآن «محمد عبد الله دراز.
٣١- نحو الصوت ونحو المعنى - نعيم علوية - المركز الثقافي العربي.
٣٢- نظرية المعنى في النقد العربي د. مصطفى ناصف - دار العلم للملايين.
٣٣- النقد المنهجي عند العرب د. محمد مندور - مطبعة نهضة مصر - الفجالة
٣٤- النكت في إعجاز القران للرماني - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القران -تحقيق محمد زغلول سلام - دار المعارف مصر.
٣٥- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز للرازي تحقيق إبراهيم السامرائي - دار الفكر عمان.
٣٦- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير تحقيق بدوى طبانة وأحمد الحوفي - مطبعة نهضة مصر.
٣٧- معاني القران للفراء ط .عالم الفكر - بيروت.

المجلات والدوريات

١- مجلة فصول - المجلد الخامس - العدد الأول سنة ١٩٨٤م.
٢- مجلة الثقافة العربية - السنة الثانية العدد التاسع سنة ١٩٧٥م.

مباحث التخطئة والتصويب في دراسات الأصوليين

دكتور

صالح قادر الزنكى(*)

(*) استاذ الفقه المساعد بالجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا.



ملخص البحث

من بين جنبات المباحث الأولية مبحثُ أصولي حيوي يسعي حثيثا لتقديم أدوات من شأنها أن تضمن للشريعة الإسلامية عالميتها ومسايرتها لأبعاد الحياة كافةً. وهذا المبحث هو مبحثُ الاجتهاد، والغاية من الاجتهاد ابتداءً إصابة حكم الله تعالى ومراده في كل واقعة ونازلة نزلت أو تنزل في الساحة العملية، فاذا استتم الفقيه المجتهد نظره الاجتهادي واستنفذ طاقاته العلمية والعملية، فهل يكون الصوابُ رفيقاً له ولغيره من المجتهدين المخالفين فيتعدد الصواب والحكم؟ أو احتمال الخطأ والصواب وارد في الاجتهاد البشري، في الإجابة عن هذا السؤال يلفى انشطار الرأي الأصولي بين المخطئة والمصوبة، فالمخطئة أثبتوا احتمال الخطأ، بينما نفت هذا الاحتمال المصوبة قطعا. وهنا أسئلة أثيرت منها: إلى أي مدى يمكن اعتبار اجتهادات المجتهدين دالاً على حكم الله تعالى ومراده؟ هل يكتسي الرأي الاجتهادي ثوباً دينياً ويضحي جزءاً لا يتجزأ من الدين؟ ماذا يترتبُ على الفكرتين من آثار إيجابية أو سلبية ملموسة في الواقع الحياتي؟ هل من الميسور تفعيل المسألة وتفتيقها ثم توجيهها وجهة سليمة ليتخذ منها حبل متين يعتصم به المسلمون في تجاوز الخلاف والقضاء على هوة التفرقة؟ والبحثُ يسعى للإجابة عنها.

كما يكتشف البحث الآثار النظرية والعلملية التي تخلفها الفكرتان في الساحة الأصولية والفقهية خصوصا، والساحة الفكرية عموما لاسيما فيما يتعلق بمسار الاجتهاد والتقليد، ومراعاةِ الخلاف، واحترام الرأي المقابل، والاجتناب عن الاستبداد باساغة التعددية الفكرية، وتطبيق مبدأ الشورى وصيانة الحقوق العلمية.

المقدمـة

من يتصفح مساهمات علماء أصول الفقه أدرك حقيقة لا يمترى فيها، ألا وهي أن مباحث هذا العلم الجليل لم توضعْ سدى، بل هي على العكس تماماً تنطوي على غايات كسائر العلوم، منها تحصيل ملكة الاجتهاد لاستئصال سبل العبثية بالشريعة الاسلامية على غير المؤهلين، وذلك من خلال تقديم أدوات نظرٍ من شأنها أن تيسر فهم النصوص التشريعية وتسهل عملية استقاء الأحكام الفقهية من طرقها المباشرة المنشئة (الكتاب والسنة) أو غير المباشرة الكاشفة (الاجماع والقياس وبقية الأدلة التبعية)، وتعين على تنزيلها في مواضعها، ومنها أيضاً تحاشي وقوع المجتهد في الخطأ - كلّما أمكن ذلك - فهماً واستنباطاً وتنزيلاً.

وابتغاء نقل هذه المباحث من المستوى النظري إلى المستوى العملي المرتبط بالواقع المعيش اختتم الأصوليون مؤلفاتهم بالحديث عن الاجتهاد والتقليد والإفتاء، وكأني بهم أرادوا القول بضرورة تحصيل هذه الوسائل والأدوات لكل من أراد اقتحام الساحة الاجتهادية والانخراط في سلك المجتهدين. وفي ثنايا الحديث عن الاجتهاد تجد مسالة تخطئة المجتهدين وتصويبهم قد حظيت باهتمام كبير، واحتلت مكانة متميزة نظراً لتنزّلها على مادة الفقه الاجتهادي الضحمة، وتعلّقها بكيفية التعامل مع التراث الفقهي لمجتهدي الأمة، وتحكّمها في القضايا الفقهيةِ المعاصرة.

وبما أن النظر الاجتهادي يتأتى عند عروض الوقائع التي لا نص فيها على التعيين أو الحوادث التي لا نجد بشأنها نصوصاً قطعية تبتّ في أمرها، وكانت تلك الأقضيةُ برمتها غيرَ موقوف فيها على مراد الله تعالى من خلال النصوص الشرعية القاطعة كان النظر الاجتهادي ايلا إلى اعتبار أحكام الأمور من خلال قناتين رئيستين متضايفتين (متلازمتين) هما:

١- قناة الخطاب الشرعي الظني المحتمل للاجتهاد ثبوتاً ودلالة أو أحدهما فقط.

٢- قناة الاجتهاد التي تنفتح على الجهد البشري وتحصل بمجهود عقليّ.

ومن ثَم يتردد الحكم الشرعي الاجتهادي بين هاتين القناتين، فهو من جهة يعبر عن مراد

الله تعالى في الواقعة قيد البحث، ويعبر عن كسب المجتهد ونظره من جهة أخرى، فهل نغلّب الجهة الأولى على الثانية، أو نغلّب الثانية على الأولى أو نحكم عليه بالتردد بين الصواب والخطأ؟ وإذا حكمنا بذلك فما الصفةُ الشرعية لذلك الاحتمال المتردد بين الخطأ والصواب؟ وإلى أي مدى يمكن اعتباره دالاً على مراد الله؟ وهل يكتسي هذا الرأي الاجتهادي ثوباً دينياً ويضحي جزءاً لا يتجزأ من الدين؟ وماذا يترتبُ على هذه المسألة من اثار إيجابية أو سلبية ملموسة في الواقع الحياتي؟ وهل من الميسور تفعيل المسألة وتفتيقها ثم توجيهها وجهة سليمة ويتُخذ منها حبلُ متين ممدود يعتصم به المسلمون في تعاملهم مع أنفسهم في ترميم حضارتهم واستعادة دورهم الريادي من خلال تقريب شقة الخلاف وهوته. فتوضيح حقيقة الموضوع وتقديم الإجابة لتلك الأسئلةِ سيتم - إن شاء الله تعالى - من خلال المباحث الأربعةِ الاتية:

المبحث الأول مفهوم فكرتي التخطئة والتصويب ونشأتهما وتحرير محل النزاع.

المبحث الثاني: مذاهب العلماء في المسألة.

المبحث الثالث: أدلة المذهبين.

المبحث الرابع: الموازنة بين أدلة المذهبين وبيان الراجح.

هذا وسيُتبع في البحث المنهجُ الوصفي التحليلي بمتابعة مفرادات الموضوع في أمهات المراجع الأصولية القديمة مشفوعة ببعض المصادرِ أو الدراسات الحديثة ذات العلاقة بالموضوع.

المبحث الأول
مفهوم فكرتي التخطئة والتصويب ونشأتهما وتحرير محل النزاع

أولا: فمفهوم فكرتي التخطئة والتصويب

التخطئة والتصويب فكرتان من صميم واحد تسريان في الأحكام الاجتهادية الظنية دون القطعية، فالأولى منهما - التخطئة - تعني أن من المجتهدين من لم يحظوا بإصابة حكم الله تعالى، فليس كلهم على الصواب وإن أفرغوا وسعهم واستنفدوا طاقتهم العلمية والعملية، والمصيب واحد ومن عداه مخطىء بناء على أن حكم اللّه تعالى في التصرفات والوقائع واحد، وأنه لا يقبل التعدد والكثرة، على أن كلَّ واحدٍ من المخطئين على الرغم من خطئه مأمور باتباع ما أدى إليه اجتهاده، ومكلف به مادام اجتهاده مبنيا على مقدمات صحيحة، فسمي أصحاب هذا الاتجاه بالمخطئة.

والثانية منهما - التصويب - تفيد خلاف ما أفادته فكرةُ التخطئة، فهي قول بإصابة جميع المجتهدين الحكم الشرعي ما داموا مفرغين وسعهم، باذلين قصارى جهدهم، متمسكين بأصول سليمة ومقدمات صحيحة، متوصلين إليه بغلبة الظن، وإذا كانت النتائج تتبع المقدمات صحة وفسادا، فالمقدمات الصحيحة تنتج نتائج صحيحة بداهة، وبما أن الظنون والظنيات مظنة الخلاف كان حكمُ الله في المجتهدات متعددا بتعدد الاجتهادات والظنون، فإذا التمسنا في مسألة ما أربعة أقوال للفقهاء فهذا التعدد دليل على أن حكم الله تعالى فيها أربعة وهكذا دواليك، وسمي أنصار هذه الوجهة بالمصوبة، لتصويبهم جميع المجتهدين بعد توفية الاجتهاد حقه، وأمثلةُ ذلك تفوق الحصر، بيد أننا نكتفي بإيراد مثال واحد توضيحا للمراد

اختلف الفقهاء في المعنى المراد بالقرء في قوله تعالى ﴿والمطلقاتُ يتربصْن بأنفُسهن ثلاثة قروء﴾[1]. فقالت الحنفية والحنابلة المراد به هو الحيض، وقالت المالكية والشافعية والظاهرية. المراد به الطهرُ ما نجم عن هذا الاجتهاد من اثار خطيرة نستعرض ثمرة

---

(١) سورة البقرة ٢٢٨

الخلاف، وهي كالاتي:

١- للزوجة حق الرجعة في الحيضة الثالثة إذا كان المرادُ به الطهرَ، لأن العدة تنتهي بالدخول في الحيضة الثالثة، لاعتبار جزء الطهر الذي طلقت فيه قرءا.

٢- يجوز له الزواج بأخت مطلقته في الحيضة الثالثة على الرأي الثاني دون الأول.

٣- لها أن تتزوج في الحيضة الثالثة على الرأي الثاني دون الأول.

٤- تستحق النفقة والسكنى في الحيضة الثالثةِ على الرأي الأول دون الثاني، لأن الحيضة التي طلقت فيها لا تعد قرءا.

٥- يجوز له زواجُ الخامسةِ في الحيضة الثالثة على الرأي الثاني دون الأول.

٦- إذا مات أحدهما في الحيضة الثالثة يرثه الاخر على الرأي الأول دون الثاني[٢].

هذا كان من اثار الخلاف، فهل رافق الصوابُ الاجتهادين أو رافق أحدهما وجانب الاخرَ؟

ثانيا: منشأ الفكرتين

إذا دققنا النظر في أساس فكرتي التخطئة والتصويب تلمسنا مسألة خلافية أخرى كان لها دخل في نشأتهما، وهذه المسألة هي: هل يوجد لله تعالى حكم معين في كل تصرف وواقعة قبل اجتهاد المجتهد؟ تباينت الإجابةُ عن هذا السؤال، فطائفة أجابت بنعم، وأثبتت للّه تعالى في كل تصرف وواقعة حكما معينا يبحث عنه المجتهد، وهم المخطئة، وأخرى أجابت بلا، ونفت أن يكون للّه تعالى حكمٌ معين في كل التصرفات والوقائعِ، بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد، فما انتهى إليه فهو حكم اللّه قطعا، وهم المصوبة، وكلتا الطائفتين حاولتا أن تقيما أدلة تكاد تكون أدلة عقلية محضة لصحة مدعاهما وتفريغ المرتكز الذي ارتكزت عليه الأخرى من مضمونه، وإقصاء صلوحيته للاستدلال والاستشهاد، وإليك جانبا من أدلتهم:

إستدلت الطائفةُ الأولى التي أثبتت للّه تعالى حكما في كل تصرف وواقعةٍ بأن المجتهدَ طالب، والطالب لابد له من مطلوب، والمطلوب متقدم على الطلب وجودا، وعليه فلابد من ثبوت الحكم قبل وجود الطلب، وهو المدعى[٣]، وإذا لم يوجد المطلوب صار الطلبُ محالا.

---

(٢) ينظر الهداية مع شرحه فتح القدير ٣٠٨/٤، والمغني لابن قدامة ٨٤/٩ وما بعدها، وبداية المجتهد ٨٩/٢، ومغني المحتاج. ٣٨٥/٣، والمحلى: ٢٥٧/١٠.

(٣) المحصول: ٤٣/٦.

واستدلت الطائفة الثانية النافية بأنه لو كان لله تعالى في كل حادثة ونازلة حكمٌ للزم منه أن يكون عليه دليل، ولو كان عليه دليل لكان المجتهد متمكنا من تحصيل العلم به أو الظن به، فكان الحاكم بغيره حاكما بغير ما أنزل الله، فيلزم كفره، لقوله تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[4]، وكذلك فسقه، لقوله تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾[5]، واجتمعت الأمةُ على بطلان هذه اللوازم، وإذا غدا اللازم باطلا فكذلك الملزوم، فدل على أنه لا دليل على الحكم، وحيثما لا يوجد دليلٌ لا يوجد حكم[6]. وقال الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) وهو من النافين «أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها، لأن حكم الله تعالى خطابه، وخطابهُ يعرف بأنه يسمع من الرسول ﷺ، أو يدل عليه دليل قاطع من فعل النبي عليه السلام، أو سكوته... فإذا لم يكن خطاب ولا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم؟»[7].

ثالثاً: تحرير محل النزاع:

لحصر محل الخلاف وتحريره بصورة دقيقة أذكر أوجه الاتفاق والتلاقي بين العلماء المعتبرين للفكرتين:

١- **لا اجتهاد في قطعيات الدين:** تمالأت أقوال المجتهدين من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين على أن جليات الشرع التي وردت فيها أدلة قطعية لا يجرى فيها الاجتهاد. وعليه فإن حكم الله تعالى فيها واحد، والمصيبُ واحد، ومن عداه مخطىء اثم، والمسائل العقدية والعملية (كعلم الله تعالى بالكلي والجزئي والنشأة الأولى ووجوب الصلوات الخمس ووجوب صيام رمضان) في ذلك سيتان، ودرجات الإثم تتفاوت حسب متعلقاته وموضوعاته، فإن كان الخطأ مما يمنع معرفة الله تعالى كالخطأ في وحدانيته وعدله وعلمه، أو أداه نظره إلى إنكار وجوبِ الصلوات الفرائض، فهذا النوع من الخطأ يكفر به صاحبه، وإن كان في غير ذلك (كما في مسألة رؤية الله تعالى) فلا يكفر صاحبه وإنما يبدع ويفسق، هذا ولم يشذ عن هذه القاعدة إلا قاضي البصرة العنبري

---

(٤) سورة المائدة ٤٤.
(٥) سورة المائدة: ٤٧.
(٦) ينظر المحصول: ٦/٤٥، والإبهاج، ٣/٢٦٢-٢٦٣.
(٧) المستصفى ٢/٤٣١.

(ت١٦٣هـ) القائلُ إن كل مجتهد مصيب ولو في الأصول والقطعيات، فالحكم عنده يتعدد بتعدد الاجتهاد، وقارب الجاحظُ (ت٢٥٥هـ) مذهبَ العنبري في نفي الإثم، وحاد عنه في تعدد الحكم، فرأى أن الحق في هذ القضايا واحد لا يتعدد، وأن ما عداه خطأ بيد أن صاحبه لا يأثم[٨].

واتخذ العلماء تجاههما موقفين، موقفا يفند رأيهما، ويفند مرتكزهما الأساس، ويصف الرأيين بالبشاعة، وأنه يحمل في طياته ولوازمه تبريرا يبرىء به ساحة الكفرة[٩]، وموقفا اخر متأولا يستبعد أن ينطقَ مسلمٌ تولى القضاء بما يبرىء ساحة أولئك، ويجعل هذه القرائن الحالية صالحة لرفع الإشكال في كلامه، فحملوه على اجتهادِ أهل القبلة في المسائل العقدية التي لا يلزم منها كفر[١٠].

٢- **ليس الحكم في كل المسائل الاجتهادية متعددا:** لا يتعدد الصواب في كل حكم إجتهادي، فالمسائل الاجتهادية إذا انعقد عليها الإجماعُ امتنع فيها الاجتهاد بعد ذلك - إلا إذا كان سند الإجماع مصلحة انقلبت إلى ضدها، أوعرفا تبدل وحل محله عرف اخر - وتعين أن يكون الصواب واحدا[١١].

٣- **احتمال تعدد الحكم والصواب:** قد يختلف الأمر ويتعدد الصواب إذا ورد به الشرع، كتعدد الواجب في الواجب المخير كما في كفارة الإيمان، وهي الإعتاقُ والإطعام والكسوة، فإذا قام حانث بالإطعام واخر بالكسوة صح الكل، وأجزأ الفعل. ومن ذلك أن القراء على الرغم من اختلافهم في القراءات كلهم على الصواب، لأنهم أخذوها عن النبي عليه الصلاة والسلام، وخلافهم إنما هو في الاختيار[١٢]، أو لم ينصب الحكم على محل واحد كقصر الصلاة، فانه مندوب - أو واجب على رأي بعض الفقهاء - للمسافر، وحرام على المقيم، أو انصب عليه لكن في حالتين متغايرتين كالإجهاض، فهو حرام على المرأة التي لا تخافُ على نفسها ولا يلحقها ضررٌ، وجائز بل واجب إذا خافت على نفسها، وأيقنت أنها مشرفة على الموت إن لم تجهض، وكل ذلك بعد استشارة أطباء

(٨) ينظر المعتمد. ٣٩٦/٢، والمستصفى: ٣٩٩/٢-٤٠٤.

(٩) ينظر المستصفى ٤٠٣/٢، وروضة الناظر مع شرحه نزهة الخاطر ٤١٩/٢، والبحر المحيط ٢٣٦/٦ وما بعدها، وفصول الأصول: ص٣٧٢.

(١٠) ينظر المعتمد: ٣٩٨/٢، والايات البينات: ٣٤٩/٤، وإرشاد الفحول: ٣٢٩/٢.

(١١) ينظر: البحر المحيط: ٢٣٦/٦.

(١٢) ينظر الإحكام لابن حزم: م٢، ج٥، ص٦٩، والبحر المحيط: ٢٦٩/٦.

متخصصين ثقات، ففي هذا المثال تعدد حكم شيء واحد (الإجهاض)، فتعدد الصواب فيه

ففكرتا التخطئة والتصويب تفترضان في كل حكم شرعي لم يرد فيه دليل قطعي الدلالة والثبوت، أو لم يردْ فيه دليلٌ بغض النظر عن كونه من الأحكام العقدية أو الفقهية، وهذه الأحكام الشرعية الاجتهادية التي تتسلل فيها الفكرتان تسللا واضحاً وقويا كثيرةٌ وغيرُ محصورة، كما أنها غيرُ متناهية بدوام تجدد الوقائع والنوازل، وإذا كانت الفكرة مرهونة بوجود المسائل الاجتهادية، وجبلة هذه المسائل مرنة وخامة تتسع لأكثر من رأي، وقد تكون هذه الاراء والأحكام متضاربة ومتناقضة فيما بينها.

المبحث الثاني
مذاهب العلماء في المسألة

تضاربَ النقلُ عمن ينتمي إلى مذهب التصويب والتخطئة. فمن النقلة من ينسب أحدهم إلى ثلة المصوِّبين، وفي الوقت نفسه ينسبه آخر إلى المخطِّئين[١٣]، وهذه محاولة سليمة نقدمها لبيان المذاهب في ذلك، وتعيين من ينتمي إليها من خلال كتاباتهم أو ما أثر عنهم.
في المسألة مذهبان رئيسان تفرع عنهما آراءٌ أخرى كالآتي:

المذهب الأول: التصويب: تبنى فكرة التصويب جمهور المتكلمين كالأشعري (ت٣٢٤هـ) في الأشهر عنه[١٤] والقاضي أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) وإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) والغزالي، والمعتزلة البصريين كأبي علي الجبائي (ت٢٩٥هـ) وأبي هاشم (ت٣٢١هـ) والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) ومحمد بن الحسن (ت١٨٩هـ) وابن سريج (ت٣٠٦هـ) وهو مذهب بعض الأباضية، والمختار عند الطوفي (ت٧١٦هـ)[١٥].
هذا كان اتفاقا مبدئيا بين أنصار هذا الاتجاه بوجه عام، وقد اختلفوا في التفاصيل على ثلاث مجموعات:
المجموعة الأولى: تزعم أن هناك حكماً مقدرا للّه تعالى في النازلة، وهو موافقٌ لحكمته

---

(١٣) لعل السبب في طرو هذا النوع من التضارب يعود إلى المنقول عنه والناقل. أما الأول فربما قال بالتصويب مرة ثم غير رأيه فقال بالتخطئة مرة أخرى، ولم يقف الناقل على المتقدم منهما أو المتأخر. أو لم يطلع على الجديد من رأيه فنقل عنه القديم، أو نقل الجديد من غير إشارة إلى القديم وهكذا. وأما الثاني فربما نقل ما يلزم من كلامه ويفهم، ومن المعلوم أن لازم المذهب لا يعد مذهبا. أو نقل عمن يثق به فلم يراجع قوله في مظانه. والناقل الأول سقط في خطأ في النقل فورط من جاء بعده فيما وقع هو فيه.

(١٤) أخطأ من نقل عنه التصويب على الإطلاق، ومنهم الباجي (إحكام الفصول ص٧٠٨)، وابن السبكي (الإبهاج ٢٥٨/٣)، ومن أراد المزيد فلينظر: مجموع الفتاوى، ٢٠٥/١٩، وشرح مختصر الروضة: ٦٠٤/٣، والبحر المحيط: ٢٤٣/٦، والاجتهاد في الإسلام: ص١٣٥.

(١٥) ينظر كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص ص٣٠، ٣٤ وما بعدها، والمستصفى: ٤١٠/٢، والمعتمد ٣٩٣/٢، وإحكام الفصول ص٧٠٨، وجمع الجوامع بشرح الآيات البينات ٢٤٩/٤، وفصول الأصول ص٣٧٠، وشرح مختصر الروضة: ٦١٤/٣.
واشتهر من نسب التصويب إلى المعتزلة قاطبة من غير تفريق بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد كإمام الحرمين (الاجتهاد ص٣١)، ولعل السبب في هذا أن معتزلة البصرة يعدون رأسا في كل مسألة

التشريعية ومقاصدها الشرعية، ولو نص الله تعالى على حكم لنص عليه، وما أصابه المجتهد باجتهاده أشبه بذلك الحكم المقدر، وهذا الأشبهُ ليس معينا في نفس الأمر عند الله، وذلك للجزم بأنه لا غرض له في تعيينه، وتعيينهُ عبثٌ، ولا توصف أفعال الله بالعبثية، فاقتضى هذا عدم التعيين[16]، وهذا القول منسوب إلى كثير من المصوبة.

المجموعة الثانية تعتقد أنه لا يوجد مثل الحكم في المسألة الاجتهادية ولو تقديرا، وحكمه يترتب على ظن المجتهد، فيكون تابعاً له لا متبوعاً، وهذا ما ذهب إليه الغزالي[17].

المجموعة الثالثة ويرأسها الباقلاني، ترى أنَّ حكم اللّه تعالى تعلَّق إجمالا بما سيتعين بالاجتهاد، ولا يحصل للمجتهد علم بالتعيين إلاَّ بعد الاجتهاد أي يوجد حكم إجمالي قبل الاجتهاد، والاجتهادُ يفصلهّ[18].

المذهب الثاني، التخطئة، ذهب إلى التخطئة جمهور الأصوليين والفقهاء وعلى رأسهم الأئمة الأربعة في الصحيح عنهم، وابنُ حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) والباجي (ت٤٧٤هـ) والشيرازي (ت٤٧٦هـ) والبزدوي (ت٤٨٢هـ) وفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ) وابن قدامة الحنبلي (ت٦٢٠هـ) وابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) وابن تيمية (ت٧٢٨هـ) والقاضي العضد (ت٧٥٦هـ) وابن السبكي (ت٧٧١هـ) والشاطبي (ت٧٩٠هـ) والبيضاوي (ت٧٩١هـ) والزركشي (ت٧٩٤هـ) وابن الهمام الحنفي (ت٨٦١هـ) والعبادي (ت٩٩٢هـ) ومعتزلة بغداد والإمامية وبعض الأباضية والشوكاني (ت١٢٥٠هـ) وغيرهم[19].

وهؤلاء اتفقت كلمتهم على أنَّ هناك حكماً معيناً للّه تعالى في النوازل قبل اجتهاد المجتهد، ثم اختلفوا في نصب دليل (قطعي) أو أمارة (دليل ظني) على الحكم المعين، ليستعين به المجتهد في عملية الاجتهاد، فتشعبت اراؤهم على ثلاثة أقوال رئيسة

(١٦) ينظر شرح مختصر الروضة، ص٦٠٨ وما بعدها.

(١٧) ينظر المستصفى، ٤٣٣/٢

(١٨) تيسر التحرير ٢٠١/٤.

(١٩) ينظر المسودة: ص٤٩٧–٤٩٨، ولحكام الفصول: ص٧٠٧–٧٠٨، والبحر المحيط ٢٤١/٦ و ٢٥٣، والإحكام لابن حزم: م٢، ج٥، ص٦٨، واللمع: ص٢٦١، ومجموع الفتاوى، ٢٠٣/١٩ وما بعدها، والمحصول ٣٦/٦، ومختصر المنتهى: ٢٩٤/٢، والمنهاج بشرح الإبهاج ٢٥٧/٣، وروضة الناظر ٤١٤/٢، والموافقات ١١٨/٤، وكشف الأسرار، ٥٤/٤، والتحرير مع التيسير، ١٩٧/٤، والايات البينات على المحلي على جمع الجوامع: ٣٥١/٤، والأصول العامة للفقه المقارن: ص٦٦٣، وفصول الاصول: ص٣٧٠، وإرشاد الفحول ٢٣٩/٢

القول الأول. إنّ اللّه تعالى نصب على الحكم دليلا يفيد العلم والقطع، وهو قول بشر بن غياث المريسي والأصم (ت٢٠١هـ) وابن علية (ت١٢٨هـ) وهؤلاء اتفقوا على أنّ المجتهد مأمور بطلبه، فإن وجده فهو مصيب، وإلاّ فهو مخطيء، ولكنهم اختلفوا في المخطيء هل يأثم ويستحق العقاب؟ فذهب بشر إلى التأثيم، وأنكره الباقون لخفاء الدليل وغموضه[٢٠].

واختلف النقل عن القائلين بالتأثيم، بعد الاتفاق على أنّ بشراً المريسي كان منهم، فمنهم من ألحق ابنَ علية وأبا بكر الأصم بهم[٢١]، وآخرون لم يلحقوهما[٢٢]، وأخطأ من جعل الظاهرية من المؤثمين وكذلك الأماميةَ، كالغزالي وابن قدامة الحنبلي وابن الهمام وابن تيمية في المسودة والطوفي والشوكاني[٢٣]، فمن يطالعْ مؤلفاتهم يلتقطْ عباراتهم ناصّة على خلاف ذلك، فهذا ابن حزم يقول في المجتهد المخطيء. «ليس مأجوراً على خطئة، والخطأ لا يحل الأخذ به ولكنه مأجور على اجتهاده الذي هو حق، لأنه طلب للحق... واما خطؤه فليس مأجوراً عليه لكنه مرفوعٌ عنه الإثم»[٢٤]، والصحيح عن الامامية كما أورده محمد تقي الحكيم أنّ المجتهد المخطيء معذور غير مأثوم[٢٥].

القول الثاني: إنّ اللّه نصب على الحكم دليلاً ظنياً (أمارة)، وهؤلاء اختلفوا في التكليف بإصابته بين قائل. إنّ المجتهد غير مكلف بإصابته لخفائه وغموضه، وإنما مكلف بما غلب على ظنه، وقائل: إنّه مأمور بإصابته، فإن أخطأه وغلب على ظنه شيءٌ اخر يتغير التكليف في حقه، ويصير مأموراً بالعمل بمقتضي ظنه، ولا يأثم.،

القول الثالث. لم ينصب اللّه على الحكم دليلاً قطعياً ولا ظنياً، فالحكم كدفين يعثر عليه من وفقه اللّه، ولمن عثر عليه أجران. أجر السعي وأجر العثور، ومن لم يعثرْ عليه فله أجر السعي[٢٦].

---

(٢٠) ينظر. الإبهاج: ٢٥٩/٣.

(٢١) ينظر المستصفى ٤٠٥/٢، والإبهاج: ٢٥٣/٣، والبحر المحيط: ٢٥٤/٦، وإرشاد الفحول: ٣٣٥/٢.

(٢٢) ينظر: المستصفى ٤١٠/٢، المسودة: ص٥٠٣، ونزهة الخاطر مع الروضة: ٤٣١/٢، وشرح مختصر الروضة: ٦١٢/٣.

(٢٣) ينظر المستصفى: ٤٠٥/٢، والمسودة: ص٥٠٣، وروضة الناظر. ٤١٧/٢-٤١٨، والتيسير: ١٩٧/٤، وإرشاد الفحول: ٣٣٥/٢.

(٢٤) الإحكام لابن حزم م٢، ج٥، ص٦٩.

(٢٥) ينظر الأصول العامة: ص٦٢٣.

(٢٦) ينظر. الإبهاج: ٢٥٩/٣-٢٦٠، ونزهة الخاطر: ٤٣٠/٢-٤٣١، والاجتهاد: ص١٣٧ وما بعدها.

المبحث الثالث
أدلة المذهبين

استدل كل من القائلين بالتصويب والتخطئة بأدلة نقلية وعقلية، وبذلوا أقاصي جهودهم لإقناع المخالف والرد عليه، ولا حاجة إلى استحضار جميع ما تفوهوا به. وفي المطلبين الاتيين أهم أدلتهم:

المطلب الأول: أدلة مذهب التصويب

أولاً: الكتاب العزيز

١ - قال تعالى. ﴿وداودَ وسُليمانَ إذْ يَحْكُمانِ في الحَرث إذ نَفشتْ فيه غنمُ القوم وكنّا لِحكمهم شاهدين، ففهمناها سليمان وكلاً اتينا حُكماً وعلما﴾[27]، فلو كان أحدُهم مخطئا لم يكن الذي قاله عن علم كما لم يكن حكما لله تعالى، ومن قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف حكمه بأنه حكم الله، وأنه الحكمُ والعلم الذي أتاه الله، لاسيما في معرض المدح الثناء، بل يوصف بالباطل والخطأ، والباطل والخطأ ظلم وجهل، وليس حكما وعلما[28].

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه ليس في الاية ما يدل على أن كلاِ منهما أوتي حكماً وعلما بما حكما به في تلك الواقعة بنفسها، والقرينة التي تصرف الإصابة عن أحدهما قائمة، وهي قوله تعالى ﴿ففهمناها سليمان﴾، على أن الأية تعلمنا درسا عظيما وهو عدم الإجحاف بحق المجتهد إذا أخطأ. فلا تقام عليه الدنيا ولا تقعد، ولا يعني خطؤه في المسألة الإجتهادية سحبَ الثقة عنه، وإخراجه من دائرة المجتهدين، فضلا عن أنّ عدم العلم بمسألة لا ينفي العلم بمسائل أخرى.

٢ - لو كان بين المجتهدين مخطيء لدل هذا على أنه حكم بغير ما أنزل الله، فيكفر أو يفسق، بناء على قوله تعالى ﴿ومَنْ لَمْ يَحْكُمْ بما أنزلَ اللّهُ فأولئكَ هُمُ الكافرون﴾[29]، وقوله تعالى: ﴿وَمنْ لمْ يحكمْ بما أنزلَ اللّهُ فأولئكَ هُمُ الفاسقون﴾[30]، لكن المتفق عليه هو عدمُ

---

(٢٧) سورة الأنبياء: ٧٨-٧٩.

(٢٨) ينظر. المعتمد. ٢/٣٨٤، والمستصفى: ٢/٤٢٥.

(٢٩) سورة المائدة. ٤٤.

(٣٠) سورة المائدة: ٤٧.

تأثيم المجتهدين، فاقتضى هذا القول بتصويب الجميع حتى يتجنبَ المحذور.

ورد على هذا الإستدلال بعدة أجوبة منها. أنه لا يسلم أن المجتهد المخطيء حاكم بغير ما أنزل اللّه، فكلما كان حاكما بموجب غلبة ظنه بعد استفراغ الوسع كان حاكما بما أنزل اللّه، لقيامه بما أمر به، أو أنه حاكم بخلافه ولكنه معذور، والكفر والفسق يختصان بغير المعذور[٣١].

والذي يبدو لي أن هذه الآياتِ التي تنذر بالكفر والفسق لابد أن تنزل في أماكنها الصحيحة، فليس لتنزيلها على مجتهدي الأمة المأجورين على اجتهاداتهم الشرعية سند من الصحة، وعدم التأثيم هو القدر المشترك بين الفكرتين، والسعي ينبغي أن يكون منصباً على توسيع هذا القدر لا على تضييقه، وإطلاق اللسان بالكفر والفسق يتناقض والذي عليه المصوبة من تصويب الجميع، فالاية الأولى تحمل على من لم يحكم بالإسلام في الحياة، واعتقد أنه لا يصلح لكل زمان ومكان، فمعتقد هذا يكفر، أما من اعتقد صلاحيته ولم يعمل به بتأويل ولو كان بعيدا فهو فاسق. وفرق بين من اجتهد لإلغاء الشريعة، ومن اجتهد لفهمها، وتطبيقها، وتنزيلها إلى الواقع.

ثانيا، السنة النبوية: روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال. «أصحابي كالنجوم، فبأيهم اقتديتم اهتديتم». وجه الاستدلال أنه عليه الصلاة والسلام جعل من الهدي الاقتداءَ بأي من أصحابه الكرامِ على الرغم من اختلافهم في الأحكام نفيا وإثباتا، فدل على تصويبهم دون استثناء، إذ لا يجمتع الهدي والخطأ في كفة واحدة، كذلك لو كان بعضُهم مخطئا لكان قد حثهم على الخطأ والمصير إليه، وهذا لا يجوز.

ونوقش الحديث من زاويتي السند والدلالة، فانه من حيث السند حديث ضعيف[٣٢] لا يصلح للاستدلال به، ولو تبرعت بصحته على سبيل التنازل والجواز فلا تتبرع بدلالته على محل النزاع، نعم ان لفظة (أي) المضافة إلى ضمير الجمع (هم) من صيغ العموم، فتسغرق الصحابةَ كلهُم، لكنها ليست دالة على العموم فيما يجري فيه الاقتداء، وإذا تطرق إلى الدليل احتمال قوي يبطل به الاستدلال.

ثالثا، عمل الصحابة: لا ينكر أن الصحابة رضي اللّه عنهم اختلفوا في اجتهاداتهم كما اتفقوا فيها، ومع هذا الاختلافِ الاجتهادي لم يعنفْ بعضُهم بعضا، ولم يشدوا النكير على

---

(٣١) ينظر: المحصول: ٦/٥٧، والابهاج: ٣/٢٦٣.

(٣٢) ينظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول: ٨/٥٥٦-٥٥٧.

المخالف، بل كان تعاملهم معه تعاملا إيجابيا يسوده التوقير والتقدير، وهذا النوع من التعامل إن دل على شيء فإنه يدل على تصويب بعضهم بعضاً، وإلا لما كان يوقر بعضهم بعضا[٣٣].

وهذا الاستدلال لم يحظ بالقبول لدى المخطئة، وقالوا: نعم، لم يقدم أحدهم على تعنيف نظيره المخالف والتغليظ عليه، ذلك لأن المجتهد المخطئ لا يعنف عليه، بل يعذر ويؤجر، ثم ليس هناك من قرينة يمكن الأخذ بها بعين الاعتبار في أن كل واحد منهم قال لصاحبه (أصبت في قولك)، وناهيك عن آثار تفيد خلاف ذلك[٣٤].

رابعا: مقاصد الشريعة: القول بتصويب مجتهد واحد يدفع الناس على العمل بمذهب واحد، وهذا بعينه يوقعهم في الحرج والضيق، والحرج يتنافى ومقاصد الشريعة، ومن مقاصدها التيسير ورفع الحرج «وما جعل عليكم في الدين من حرج»[٣٥].

وقالت المخطئة: لا يلزم من القول بالتخطئة حملُ الناس على مذهب واحد، لأننا لا نقطع بالمصيب، هذا أولا، كما أنه لا يفضي إلى الحرج والمشقة غير المطاقين ثانيا[٣٦].

خامسا: المعقول: إن الإصابة دائرة بين احتمالين عقليين لا ثالث لهما، وهما الاستحالة والإمكان، أما المحال فلا يمكن، لأنه لا تكليف بالمحال، فتعين الثاني وهو الممكنُ، ومن أمر بممكن فتركه عصى وأثم، ولا يستقيم أن يقال: هو مأمور به، لكن إن خالف لم يعص ولم يأثمْ، وكان معذورا، لأنه هذا يتناقضُ وتعريف الأمر والواجب، إذ الواجب يعاقب تاركه ويذم[٣٧].

والإجابة عن هذا: أن المكلف لم يكلف بالإصابة قطعا، وإنما بحصول غلبة الظن بها، ثم الواجب الذي يعاقب عليه تاركه، هو الواجب الذي ليس للعذر فيه دور، وليس هذا منه، فإذا لم يتمكن المريض من القيام في الصلاة فله الجلوس، ولا يعاقب على تركه القيام لقيام عذره.

واستدلوا أيضا بالعلاقة الطردية التلازميةِ بين الدليل والتكليف، فقالوا: المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها يوجد فيها دليل قطعي، وإذا انتفى الدليلُ القطعي انتفى معه

---

(٣٣) ينظر: المعتمد ٢/٣٨٥، وشرح اللمع: ٢/١٠٦٣.

(٣٤) ينظر: الاختلاف رحمة أم نقمة: ص٦٢ وما بعدها.

(٣٥) سورة الحج: ٧٨.

(٣٦) ينظر: شرح اللمع ٢/١٠٧٠.

(٣٧) ينظر: المصدر السابق ٢/٤١٢.

تكليف الإصابة، ضرورة أن تكليف الإصابة من غير دليل قطعي تكليف بالمحال، ويلزم من انتفاء التكليف انتفاء الخطأ، وإذا ارتفع أحد الضدين ثبت الاخر[٣٨].

ومن تمسك بهذا الدليل لم يقم للأدلة الظنية وزناً، واستنكر على الفقهاء، وقال «أصل الخطأ في هذه المسألة إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزنا»[٣٩]، لذلك سموها أمارة تفريقا بينها وبين الأدلة، على أساس أن الأماراتِ الظنيةَ ليست أدلة بأعيانها، بل بوساطة غيرها، أي بالإضافة، فرب دليل يفيد الظن لشخص ولا يفيده لاخر. قال الطوفي «إن الأحكامَ الشرعيةَ من الحل والحرمة والندب وغيرها ليست أوصافا للذوات، والأحكام لا تتعلق بالذوات حتى يستحيل أن يكون الشيء حلالا حراما، بل هي إضافية نسبية تتعلق بأفعال المكلفين فلا يستحيل ذلك بالنسبة إلى شخصين»[٤٠].

سادسا: ما يترتب على فكرة التصويب من اثار: إن فكرة التصويب تحرك الهمم نحو الاجتهاد ويدفع عن المجتهدين خوفهم من الوقوع في الخطأ، فلا يترددون في الاجتهاد كلما كانت الحاجةُ قائمةً والمستجدات نازلة، وعليه فإن التصويب يحول بينهم وبين تقليد الاخرين، هذا فضلا عن أن هذه الفكرة تحمل في طياتها قراءة الاخرين والاعتبار للمخالفين وبالتالي يقضي على التعصب المذموم للذات أو للمذهب أو لقول من بين عدة أقوال[٤١].

المطلب الثاني: أدلة مذهب التخطئة

استدل المخطئة على وحدة الحكم في كل مسألة أو قضية بالكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والمعقول، ومن هذه الأدلة:

أولا: الكتاب الكريم: قال تعالى ﴿وداودَ وسليمانَ إذْ يَحْكُمانِ في الحرثِ إذْ نَفشَتْ فيهِ غَنمُ القَوْمِ وكنَّا لحكمِهِم شاهدين، ففهمّناها سليمانَ﴾[٤٢]، وجهُ الاستدلالِ أن اللّه تعالى خصَّ سليمانَ بفهم الحق في الواقعةِ بعد اشتراكهما في الحكم، وهذا يدل على أن الحقَّ في جهة واحدة بعينها ووفق سليمان للعثور عليه وإلا لما كان لتخصيص سليمان

(٣٨) المصدر السابق: ٤١٤/٢.
(٣٩) ينظر: شرح مختصر الروضة: ٦١٤/٣.
(٤٠) ينظر: شرح مختصر الروضة: ٦١٤/٣.
(٤١) ينظر فقه التدين فهما وتنزيلا: ٨٩/١.
(٤٢) سورة الأنبياء: ٧٨-٧٩.

بالتفهيم فائدة، والمخطىء غير اثم، إذ لولا سقوط الإثم عن المخطىء لما مدح داود عليه السلام بقوله: «وكلا اتينا حكما وعلما»[43].

ورد المصوبة على هذا الاستدلال بأنواع من التأويل تتسم بالاعتساف والتكليف، فلا تدعو الحاجة إلى سردها[44].

ثانياً: السنة النبوية:

١- ما أخرجه الشيخان عن رسول الله ﷺ أنه قال «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر»[45].

وجه الاستدلال أن الرسول عليه الصلاة والسلام صنف المجتهدين إلى المصيب والمخطىء، وهذا نص لا يقبل النقاش في أن المجتهد يصيب تارة ويخطىء أخرى، أما تصويب المجتهدين قاطبة فيتعارض وهذا التصنيف النبوي.

واعترض المصوبة على هذا الاستدلال بقولهم حملُ الحديثِ على أن كلَّ مجتهد مصيب أولى، وذلك أن المخطىء لحكم اللّه لا يجوز أن يكون مأجورا على الخطأ حتى لا يحصل الاستحثاث عليه، وأقصى حالاته أن يكون ذنبه مغفورا، فالأجر والصواب متلازمان، ويستدل بثبوت أحدهما على الاخر.

أجاب المخطئة عن هذا الاعتراضِ وقالوا: نحن لم نقل بأن المخطيء مأجور أجرا واحدا على خطئه، وأنما مأجور على سعيه واجتهاده، فالأجر مقابل السعي لا الخطأ، ومن استحق الاجرين فلاجتهاده وإصابته الحكم، فليس كل من استفرغ وسعه علم الحكم، بل كل من استفرغ وسعه استحق الأجر والثواب[46].

٢- ما أخرجه مسلم أنه عليه الصلاة والسلام إذا أمر رجلا على سرية قال له «وإذا حاصرت أهلَ حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم اللّه فلا تنزلْهم على حكم اللّه، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكمَ اللّه فيهم أم لا؟»[47].

وفي الحديث دليل واضح على أن المجتهد يخطىء ويصيب.

ثالثاً: الاجماع: أجمعت الأمة الإسلاميةُ على مشروعية البحث والمناظرة بين المجتهدين،

---

(٤٣) ينظر: إحكام الفصول ص٧٠٩، وإرشاد الفحول: ٢/٣٣٧.
(٤٤) ينظر: كتاب الاجتهاد ص٤٤-٤٥، والمستصفى: ٢/٤٢٤-٤٢٥.
(٤٥) صحيح البخاري مع فتح الباري ١٣/٣١٨، وصحيح مسلم مع شرح النووي: ١٢/١٣.
(٤٦) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٩/٢١٧، واحكام الفصول: ص٧١٠-٧١١.
(٤٧) صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/٣٩-٤٠

ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما انتهى إليه اجتهاده لكانت المناظرة عديمة الفائدة، بل عبثا، إذ لا فائدة لها إلا الإصابة، ومعرفة الحق وتمييزه من الخطأ، وإظهار الصواب، وتصويب الجميع مناف لذلك[٤٨].

رابعا: أقوال الصحابة: سئل الخليفة الراشدُ أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن الكلالة فقال. إني سأقول فيها برأي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالدَ والولدَ[٤٩].

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في المفوضة التي توفي عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا. سأقول فيها برأيي، فان كان صوابا فمن الله وحده لا شريك له، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء[٥٠].

فهذه الاثار عن كبار الصحابة تدل بوضوح على وحدة الحكم في المجتهدات، فالمجتهد الذي يكتشفه يكون مصيبا، والذي يذهب إلى حكم اخر مخالف يكون مخطئا مأجورا على بذل جهده لاكتشاف حكم الله تعالى.

وحاول الغزالي أن يجد لهذه الآثار مخرجا فقال. الخطأ في الاجتهاد إنما يثبت حالة أن يصدرَ من غير أهله، أو إذا لم يستتم المجتهد نظره، أو وضعه في غير موضعه، أو خالفَ به دليلا قطعيا، وما قاله بعضُ الصحابة يحمل على أنه خاف على نفسه أن يكون قد خالف دليلا قاطعا نتيجة غفلة، أو قاله إظهار للتواضع[٥١].

والذي يبدو لي أن الأولى أن يحمل الكلام الصادر منهم على حقيقته ما لم يتعذر الحمل، ولا تعذر هنا، ثم لا يجوز القول بأنهم لم يستفرغوا تمام وسعهم، أو أنهم وضعوا الاجتهاد في غير موضعه، لاسيما كبراؤهم، ولا ينبغي أن يقال ما قالوه كان داخلا في باب إظهار التواضع، لانهم كانوا أعلم الناس بأن للتواضع محلا اخر، وأن هناك مسائل لا مساغ فيها للتواضع والمجاملة.

خامسا: المعقول والواقع: العقل السليم يقضي بأن حكمَ الله تعالى واحدٌ لا يتعدد في كل مسألة، وإلا لكان يلزم التناقض والتضارب من تعدد الأحكام في قضية واحدة، وعلى

(٤٨) ينظر شرح اللمع ١٠٥٤/٢، وأصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد ص٢٣٦
(٤٩) اعلام الموقعين: ٨٢/١.
(٥٠) سنن النسائي ١٠٠/٦.
(٥١) ينظر. المستصفى: ٤٢٩/٢.

سبيل المثال قال جمهور الفقهاء لا يصح الزواجُ إلا بحضور شاهدين، وقال الأمامية يصح بلا شهود، فالعقل السليم هنا يقر صواب أحد رأيين وخطأ الاخر حتما، وإلا للزم إجتماع النقيضين بين حكمين متعارضين (يصح ولا يصح) في مسألة واحدة، وفي وقت واحد ولشخص واحد، والتناقض مرفوض، لأن احتماع النقيضين مستحيل استحالة منطقية، والشرع لم يؤسس للمستحيلات في أحكامه، وقال ابنُ حزم في هذا الصدد

«ويسألون عن فقيهين، رأى أحدهما إباحة دم إنسان ورأى الاخر تحريمه، ورأى أحدهما تارك الصلاة كافرا، ولم يره الاخر كافرا... فإن أطلقوا أن كل ذلك حق عند الله عز وجل، جعلوا إنساناً واحدا كافرا... في جهنم مخلدا أبدَ الابد، مؤمنا في الجنة مخلدا أبد الابد»[٥٢].

أما الواقع فانه يثبت أن الصواب في قول واحد من المجتهدين المختلفين، ومثال ذلك القبلة إذا خفيت على مجتهدين، وهم في مكان واحد، وليس لهم عليها دليلٌ قاطعٌ، فتوجه كل واحد منهم إلى جهة، فإن الصواب يرافق اجتهاد أحدهم حتما، لأن وجود الكعبة في موقعها المعين ليس مسألة تابعة لظنون المجتهدين، بل هو أمر مؤكد واقعي لا يتغير باختلاف الظنون.

---

(٥٢) الإحكام لابن حزم: م٢، ج٥، ص٧٣ نقل بتصرف.

المبحث الرابع
الموازنة بين أدلة المذهبين وبيان الراجح

قبل إجراء الموازنة بني ما استدل به المذهبان هناك ملاحظتان تستدعيان الوقوفَ عندهما، والأولى منهما: أن اجتثاث الخلاف واستئصاله في المسائل الخلافية بين العلماء قد يكون أمرا مستعصيا، والمسؤولية الدينية توجب على هؤلاء العلماء المختلفين توظيف مصطلحات من شأنها النهوض بمهمة تقريب الفجوة، وتخفيفِ وطأتها على الأقل إن لم تقض عليها كليا، ولا يخفى أثر الكلمة في الحياة، فكم من كلمة أطلقت فأثارت فتنة، وأخرى أطفأت نارا كادت تحرقُ اليابسَ والخضر.

فاستعمال الحق في قولهم: «الحق في قول واحد» استعمال غير دقيق، لأنه يوحي بأن ما عداه من الأقوال باطلة وضلال «فماذا بعد الحق إلا الضلال»[53]، وقد صرح ابن حزم والشيرازي ببطلان الأقوال الأخرى وضلالها[54]، وبالتالي سدت الأبواب كلها بوجه الأتباع إن أرادوا التطلع على ما عند المذاهب الأخرى، وطويت مائدةُ الحوار واللقاء، وتلاقح الأفكار والاستفادة من الاخرين. أضف إلى ذلك حقيقة أخرى، وهي أن الأمورَ الاجتهادية لا يستعمل فيها الحق والباطل، وانما الحق والباطل مختصان بالمسائل العقدية، لذلك نقترح هنا استبدال الصواب بالحق، فصوابُ قولٍ من بين عدة أقوال يوحي بخطأ ما عداه. وظاهرة أخرى ينبغي أن يشار إليها، وهي أن بعضَ العلماء كانوا يتعاملون مع حجج الاخرين على أنها شبهات تثار ضد الحق، فسمى الإمام الغزالي أدلة المخالفين شبهات، وهو في هذا سوى بين موقفه من حجج الدهريين وحجج العلماء من أهل السنة والجماعة، وسمى أدلةَ الكل شبهاتٍ سواء بسواء، وهذا لا يتناسب ومقام من رشح نفسه للعلم، وبسط مائدة الحوار[55].

والملاحظة الثانية: أن محاولةَ تطبيق دائرة الخلاف بين العلماء سعي مبارك، لكن شريطة أن تخضع له القضية المعنية بطبيعتها دون اعتساف أو تطويع، وفي هذه المسألةِ

---

(٥٣) ينظر: الإحكام لابن حزم، م٢، ج٥، ص٦٨ وما بعدها، وشرح اللمع: ١٠٤٤/٢.

(٥٤) ينظر: المستصفى: ٤١٥/٢.

(٥٥) شرح مختصر الروضة: ٦١٤/٣.

بذلت محاولات جبارة ترمي إلى تضييق الفجوة، وذلك إما بتوضيح محل النزاع وبيان المتفق عليه، وإما بانتقال مناصر فكرة إلى دائرة أخرى بعد تبين الصواب له، وقد حاول نجم الدين الطوفي أن يعيد النزاعَ إلى خلاف لفظي، فتحدث عن النقطة الأساسية في المسألة ووضعها موضع اتفاق فقال «فهم لا يتنازعون في أن المجتهدَ يخرج عن عهدة الاجتهاد بما غلب على ظنه وأدى إليه اجتهاده، فالنزاع من هذا الوجه لفظي»[56]، وكذلك نقل الزركشي محاولة ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) في هذا الصدد، حيث جعل الخلاف ضئيل الأثر ريثما اتفق الفريقان على أن عملَ المجتهد بما انتهى إليه اجتهاده واجب، وأنه لا يجوز له تقليد غيره، ويقول الشوكاني «إن إصابة المجتهدين لا تعني أنهم أصابوا الحق الذي هو حكم اللّه في المسألة، وإنما مراد المصوبة أن المجتهدَ لا يأثمُ بالخطأ في اجتهاده، وهذا أمر متفق عليه بين الفريقين»[57]، ومن ذلك أيضا محاولة للزركشي ينقله أن المصيصي سأل الغزالي عن هذه المسألة، فأجاب بحصر التصويب في أحكام السياسات، فويما هو أصلح للأمة، وفي مجال المصالح المتقابلة، أما ما عداها فإنه يأتي عليه الخطأ[58].

وما ذكر صحيح، إذ إن الخلافَ في الحكم الاجتهادي إذا دار بين الإيجاب والندب أو التحريم والكراهة كان أهونَ من أن يدورَ بين الإيجاب والتحريم أو الندب والكراهة، حيث يوجد قدر مشترك في الصورة الأولى من اقتضاء الفعل أو الترك، بينما لا يوجد ذلك المعنى في الصورة الثانية، لاختلاف جهة الاقتضاء فيها بالكلية.

والذي يبدو لي على أدلة الفريقين ما يأتي:

أولاً ما استدل به الإمام الغزالي من حصر أحكام اللّه تعالى في خطاباته في انتفاء حكم اللّه تعالى في المسائل التي لم يرد فيها خطابٌ مردود، إذ كيف يستقيم الحصر وقد يكون هناك حكم من غير خطاب شرعي تفصيلي كحرمة ضربِ الوالدين؟ إذ لم يرد بها خطاب مستقل، والجميع متفقون على حرمته عن طريق مفهوم الموافقة، ثم إن القول بأن المسائل الاجتهادية غير المنصوص عليها لا حكم للّه تعالى فيها قبل اجتهاد المجتهد، ويكون الحكمُ تابعاً لظن المجتهد بعد الاجتهاد، هذا الكلام يلزم منه الدور، لأن الظن يستدعي افتراض مظنون (حكم) سابق في الوجود عليه، وقولهم، ظن المجتهد يعرف الحكم يعني أن الظن

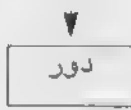
(٥٦) القول المفيد ص٨٧.
(٥٧) البحر المحيط. ٢٥٧/٦.
(٥٨) ينظر شرح اللمع ١٠٦٥/٢.

يكون متقدما على المظنون في الوجود، وهذا دور بعينه بعد إسقاط الحد الوسط، ويمكن توضيُحه كالآتي:

المظنون (الحكم) متوقف على **الظن**

الظن متوقف على المظنون (الحكم)

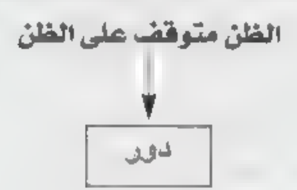
المظنون (الحكم) متوقف على المظنون (الحكم)



الظن متوقف على المظنون (الحكم)

المظنون (الحكم) متوقف على الظن

الظن متوقف على الظن



ثم إذا كان الظن غيرَ مستند إلى دليل سابق وجودا، ومع هذا أنشأ حكما فلم الإجحاف بحق عامة الناس؟ أليست لهم ظنون كظنون المجتهدين؟ وكيف تغدو الظنون الكاشفة أدلة منشئة للأحكام ابتداء، علما أن الأدلة المنشئة منحصرة في الكتاب والسنة؟ وكيف يعيب الإمام الغزالي على الفقهاء اقامتهم وزنا للأدلةِ الظنية، وهو قد أعطى وزنا أثقلَ للظنون؟

ثانياً: اتخاذ المصوبة من حديث «إذا حكم الحاكم فاجتهد... الخ» دليلاً قاطعا على التصويب مادام أثبت الأجر للكل، وأن المخطيء حاكم بغير حكم الله فلا يستحق الأجر، اتخاذ لا يتسم بالدقة، وإضافة إلى رد المخطئة عليهم أقول: يا ترى إذا كان الكلُّ مصيبين فلم تفاوت الأجر؟ فما الفرق بين هذا وذاك، والكل مصيبون؟ ولا يقال: إن أحدَهم كان مصيبا في الاجتهاد والحكم، فاستحق الأجرين، والاخر أصاب الحكم، وأخطأ الاجتهاد،

فاستحق أجرا، لا يقال هذا لأن الاجتهاد طريق للحكم، فيكف يستقيم الظل والعود أعوج؟ على أن الصواب لا يستعمل إلا لشيء يتصور معه الخطأ.

ثالثا: تغير الاجتهاد: إذا اجتهد مجتهد مسألة ما، فحكم بحكم ثم تغير اجتهاده، فرأى حكما بخلاف ما راه أولا. فما الذي يعمل به من الاجتهادين: السابق أم اللاحق؟ وإذا كان الجواب وجوب العمل باللاحق، دل ذلك على أن الانتقال عن الصواب الأول واجب، والمعلوم قطعا أن الانتقال عن الصواب لا يجب[٥٩].

رابعاً: قد يكون للقول بتكافؤ الأدلة وتساويها أثر في نشأة القول بتعدد الصواب، فمن رأى تكافؤ الأدلة قال: إن الأدلة الدالة على حلية الشيء تساوي الأدلة على حرمته في القوتين الإلزامية والدلالية، ولا مزية لبعضها على بعض[٦٠].

وملاحظتي على هذا تكمن في أمرين:

الأمر الأول: ان القائلين بتكافؤ الأدلة هم شرذمةٌ قليلون كأبي علي وأبي هاشم الجبائيين وعثمان البتي[٦١].

الأمر الثاني: قال المصوبة كالمخطئة بالترجيح بين الأدلة المتعارضة المتقابلة بضرب من ضروب الترجيح، فلم العمود إلى الترجيح وما الذي يبعث عليه؟ أليس لامتناع اجتماع حكمين متناقضين (الحل والحرمة)؟ فإذا لم يجز أن يرد النص الشرعي في قضية واحدة بحكمين متناقضين، لم يجز أن يدل عليه الاجتهاد أيضا، ذلك أن الاجتهاد يدور في فلك النص، ونتيجة لدلالاته، وأثر لما استنبط منه، ومعلوم أن النتائج تتبع مقدماتها.

خامساً: ان القول بتصويب كل المجتهدين يلزم منه تصويب المخطئة فيما ذهبوا إليه، وهذا يكر على قاعدتهم النقض والإبطال.

أما بالنسبة إلى أثر الفكرتين على مسار الاجتهاد والتقليد فأقول:

إن الشريعة الإسلامية أقامت قدرا ووزنا للعقل البشري، فلم تترك العقل من غير هدى يشرح ويمرح، ويتجلى هذا التقدير في فسحها المجالَ أمامَه ليجتهد في أحكام الدين والدنيا، حيث أوجبت الاجتهاد على المؤهلين، وشجعت على التأهل له، وأثاب أهله عليه

---

(٥٩) ينظر: المصدر السابق: ٢/١٠٥٠.

(٦٠) ينظر: المصدر السابق: ٢/١٠٥٠، ١٠٧١.

(٦١) ينظر: على طريق العودة إلى الإسلام: ص١٩٩ وما بعدها، وقضايا معاصرة: ص١٧٥ وما بعدها، وسلطة النص: قراءات في تظليف النص الديني: ص١٢٩.

بأجرين أو بأجر واحد على الأقل، وحطت الإثم عنهم حتى يقدموا على الاجتهاد من غير أن يعوقهم تخوف أو يفوقهم توجس، ولم يشرع التقليد إلا استثناء من هذا الأصل الاجتهادي للضرورة، فلا يتوسع فيه إلا بقدرها، هذه هي المعادلة الصحيحة التي يسعى الدين الإسلامي حثيثا إلى تحقيقها، لكن لم تعمر هذه المعادلة إلا عصورا محدودة، حتى استأسد التقليد، ونودي إلى سدِّ بابِ الاجتهاد، وقد كان وراءَ هذا الانقلابِ على المبدأ أسبابٌ ودوافع دفعت بالعلماء إلى ضرورة القول بالتقليد، منها: قطع سبل العبث بالشريعة الإسلامية على فاقدي أهلية الاجتهاد، واعتقاد أنّ السابقين لم يتركوا للاحقين شيئا، وأنه من الصعب بمكان أن يؤتى بأفضل مما كان، إضافة إلى العامل السياسي الذي لعب دور الريادة في تروية مجاري التقليد، وإشباع دوافعه[٦٢]. وإذا أتينا على بيان أثرِ الفكرتين في إشباع فكرة الاجتهاد أو تأييد ظاهرة التقليد في المجتمع الإسلامي فإننا نستطيع أن نلاحظَ ما يأتي:

أولاً: ان فكرة التصويب باديء ذي بدء تعد دافعا قويا نحو تحريك الهمم المسلمة لخوض عملية الاجتهاد، ونبذ التقليد، واتخاذ اثاره السلبية ظهرياً، لكن تنقصها محمدة ليست أقل منها وزناً إن لم تكن أثقل منها، ألا وهي جودة الاجتهاد وصفاؤه،وصوابه وموافقته مراد الشارع من شرع الأحكام، فان المجتهدَ إذا شعر أنه مصيب في كل الأحوال سيدفعه ذلك إلى قصور يستبطن معه التهاون بأمر الاجتهاد واستنباط الأحكام، ومن هنا يتحول الاجتهاد إلى الة تستخدم للاختلاف والشقاق، بدل أن يكون عمدة للائتلاف والوفاق، وهذا القصور سيلعب دورةً في إخماد حركة الاجتهاد، وإصابتها بالفتور والانقراض، فالاجتهاد الذي تحفزه فكرة التصويب سينقلب على الاجتهاد الشرعي ويقضي على وجودهِ.

---

(٦٢) إن تعصية المجتهد المخطيء وتأثيمه في المسائل الاجتهادية لم يكن يوما من الأيام رأيا رشيدا بين فقهاء الأمة وعلمائها، ولم تتهيأ لغرسه ونموه أجواء مناسبة وعوامل مساعدة، فلم يظفر بالاعتداد به. والسبب في ذلك معارضته لصحيح النصوص التشريعية وصريحها، وسلبية الاثار التي تنجم عنه، فانه يفضي إلى إقصاء المجتهدين عن منصة الاجتهاد، فيسد عليهم الباب بأقفال من حديد، وبالتالي لا يتمكن الفقه الإسلامي من تلبية المستجدات، ويثبت عجزه عن مسايرة تطورات الحياة البشرية، مما يدفع إلى الاستعاضة عنها بقوانين وضعية من صنع البشر إبتداء، وتعطيل الشريعة شيئا فشيئا انتهاء.. فلذلك كله كان العلماء بالمرصاد لمن يتقول على الشريعة ويتخذ من نفسه ناطقا رسميا باسم الله تعالى ورسوله ﷺ، فقاموا خير قيام بالرد على المؤثمة الخارجين عن الخط العام، ودقوا عنق ما استدلوا به، كما أشاروا إليهم بعشرة أصابع حتى لا يخفى أمرهم على ذي عينين.

ثانياً، ان فكرة التخطئة قد تبدو في ظاهرها سلبية الأثر على حركة الاجتهاد، وباعثة على التقليد، لكن نظرة دقيقة على الفكرة ستوضح لنا أنه ليس من الدقة ربط التخطئة بالتقليد، وتوثيق التقليد بها. إذ التقليد ليس من صنع التخطئة، بل هو وليد فكرة التأثيم التي تجاوزها المخطئة، ولم يقل بها إلاّ بشر المريسي الذي لم يعتدوا برأيه[63]، فالتخطئة مع لزوم الأجر الواحد على الخطأ أبعث على الاجتهاد من التصويب، وأضبط لحركته واتجاهه، حيث إن المجتهد يستحضر أنه مأجورٌ في اجتهاده أصاب أم أخطأ، وفي الوقت نفسه تبعثه فكرة إصابة الأجرين واحتمال الخطأ على استفراغ كامل وسعه للوصول إلى مراد اللّه من شرع حكمه، ومن ثمّ إذا رأى لغيره رأياً أقرب إلى مراد الشرع من اجتهاده ورأيه عدل إليه، وإذا تغيّر اجتهاده أخذ بالجديد، ومن هنا لا يتوقف اجتهاده عند حد معروف، بل يكون اجتهاده متجدداً بتجدد النظر، قوياً بالحجج والمقارنات، متطوراً بتطور النظر الاجتهادي، ومتغيّراً بتحول الظروف والأحوال[64]. ولنا في اجتهادات الأئمة كفايةٌ، فانهم مع اعتقادهم بالتخطئة لم يملكهم هاجس خوف عن الاجتهاد، بل قطعوا بالاجتهاد أشواطا قياسيةً كادت تفوقُ الخيال، وأصبح لمقولتهم المأثورة. «اجتهادي صواب يحتمل الخطأ، وإجتهاد غيري خطأ يحتمل الصواب» التي تصرح بفكرة التخطئة، الأثر الإيجابي البناء في القضاء على التخوف من الاجتهاد، والتعصب له في ان واحد.

ثالثاً، ان المخطئة لا يرون الخطأ هو الكفة الراجحة، ولا الاحتمال الأقوى بالنسبة إلى المجتهد نفسه، بل على العكس يرون أنّ على المجتهد أن يتبعَ ظنه، ولا يقلّد غيره، فالخطأ بالنسبة إليه هو الاحتمال الضعيف، وبالنسبة إلى غيره هو الاحتمال الأقوى مع تصور الصواب في حقه، فالفكرة ماسكة بالإيجابيات الموجودة في فكرة التصويب، حيث إنها إن كانت تدفع المجتهد إلى الاعتداد بنفسه وخوض الاجتهاد فان السرّ ذاته موجود في التخطئة، وإن كانت تؤدي إلى احترام الرأي المقابل فكذلك تؤدي إليه فكرة التخطئة القائلة «اجتهادي صواب يحتمل الخطأ، اجتهاد غيري خطأ يحتمل الصوابَ»، فالتخطئة تؤول إلى التصويب في القدر الأهم الذي هو المراد الأول من الاجتهاد، وهو إصابة الأجر، فباعتبار

---

(٦٣) قاعدة (الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد) مبنية على قول المصوبة، أما عند المخطئة فان الاجتهاد ينقض بالاجتهاد ينظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٣٨٤.
فقه التدين فهما وتنزيلا: ٨٩/١.

(٦٤) كما ذهبت جماعة من المعتزلة المصوبين قديما إلى جواز الخطأ في اجتهاد النبي عليه الصلاة والسلام ينظر اجتهاد الرسول ص١٢٢.

إصابة الأجر والثواب تلتقي الفكرتان عند نهاية واحدة، حيث إنَ كلتيهما تعتقد إصابة الأجر، وإن لم تعتقد المخطئة إصابة الحكم على غرار إطلاق المصوّبة.

وإذا أردنا أن نتجاوز بملاحظاتنا عن حدود الفكرتين لنقارنهما بما يجاورهما من أفكار أخرى، ونجعلهما في ميزان الفكر الإسلامي على عمومه، أمكننا إضافة الملاحظات الاتية:

أ – هناك محاولات معاصرة تسعى إلى ترجيح كفة الفكر التصويبي، وتتاقض مع نفسها عندما تسعى لتقرر جواز أن يخطىء الرسولُ ﷺ في بعض اجتهاداته، ووقوع ذلك وصدوره منه، فيا ترى كيف يستقيم ادعاء تصويب المجتهدين مع التسليم بوقوع الخطأ في اجتهادات الرسول المعصوم؟ فكان ينبغي عليهم أن يقولوا بمثل ما قال به بعضُ الأصوليين من أنّ اجتهاداته لا تحتمل الخطأ أو يتجاوز فكرة تصويب المجتهدين.

ب – إذا كانت المالات معتبرة في تصور أحكام الشيء، فان مال فكرة التصويب قد لا يحمد، إذ يتبادر إلى الذهن أن هذه الفكرة بتصويبها المطلق جعلت الرأي الاجتهادي ديناً، وعليه فانه غير قابل للنقاش، فيكتسي ثوبَ القداسة التي لا يحوم الاحتمال حول حماها، وقدسية الاراء تعني قدسية أصحابها، فتتحول أبجديات الدين الإسلامي شيئاً فشيئاً، وتلتقي مع أفكار محرفة في وسط الطريق، كما حدثَ في الدين المسيحي واليهودي، حيثُ اعتقد المنتمون إلى دائرتيهما عصمة البابا والقسيس، وقدسية كلمتهما، وفكرة التخطئة تقف حجر عثرة أمام هذه المآلات الخطيرةِ الاثار التي تمس صلب العقيدة الإسلامية.

ج – تقف فكرة التخطئة قوية أمام نداءات من يريدون استبدال القوانين البشرية المستوردة بأحكام الشريعة، فالاجتهادات التي لا تتلاءم ومتقضيات العصر لا يدفع الدين الإسلامي ثمنها الباهظ، وانما تنسب إلى كسب المجتهد ومجهوده، فلا يتهم الدين بالخطأ، أو باستعصائه عن الانفتاح على الواقع، والعجزِ عن مسايرة المستجدات، والالتحاق بالركب الحضاري.

د – إذا كانت الشورى مبدءاً سامياً يراد توظيفه في المجتمع المسلم، فانها تقتضي المشاركة الفعلية للاراء الاجتهادية التي تبدى في قضايا الأمة والمجتمع، لاصابة المرادِ الإلهي، والإبقاء على قيومية الدين على الحياة البشرية، وإنجاع المشروع الإسلامي الذي يعتمد على الشورى يتم بالتوكيد على الاجتهاد الجماعي، فمع اعتقاد صواب كل اجتهاد فردي يتعذر الوصول إلى اجتهادات جماعية، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى أنه يصعب التوكيد على أهمية الاجتهاد الجماعي مع اعتقاد صواب كل المجتهدين، لأن ممارسة الشورى الاجتهاد الجماعي انما تتأتى عند توافر الحاجة إلى ذلك، فإذا كان كل اجتهاد مصيباً ابتداء انتفت الحاجة إلى تلاقح الأفكار، وتلاقي الاجتهادات وتزاوجها.

الناحية الثانية إذا كانت الشورى وسيلة من وسائل إدارة الخلاف والصراع، فإن فكرة التصويب ستساهم في تعقيد ممارستها، وحينئذ لا يمكن الوقوفُ عند رأي الأكثرية، إذ الكل سواء في النتائج، وإن تفاوتت مقادير كل دائرة، أما فكرةُ التخطئة فانها تعطى اعباراً اخر لرأي الأكثرية، إذ التكاثر على القول برأي يضيق من دائرة توارد الاحتمال إليه، ويضفي عليه طابع القوة[٦٥].

هـ- إذا كانت مراجعة الذات والانفتاح على الاراء الأخرى مما يعطي الحضارات حيوية وديمومة ومسايرة لما يحتد بها من صراع وتحديات، فان فكرة التصويب لا تعين عليها، لاستبعادها الخطأ عن الاجتهادات، بل اعتقاده سيؤدي بدوره إلى الحيلولة دون مراجعة الأفكار، وتنقية الاجتهادات، وغربلة التراث[٦٦]، وقد سجل التاريخُ الإسلامي مصير الفرق التي اعتقدت لانفسها الإصابة كيف مسّها الغلو وأبت على الاخرين وقد تجد هذا الأثر في إنكار الاخر ونفيه في تراث بعض أئمة التصويب، حيث رافقهم نفي الاخر والعصبية عند الحكم على المجتهدين المخالفين، فهذا إمام الحرمين يحاول أن يبزل من شأن الإمام أبي حنيفة في الفقه، ويختتم كتابه بعد تقريره تصويب المجتهدين بهذا النص «ومن هذا القبيل استحسان أبي حنيفة، فإنه مخالف لأدلة الشرع بمسلك باطل.. ثم نقول. أوقع لأبي حنيفة تردد في مسألة من مسائل الفقه» فان قالوا لا، قلنا مثل هذا الرجل لا يعد من أحزاب الفضلاء، فانه مهد أبوابا، وقعد قواعد في مسالك الظنون، ومظان الغموض والإعضال، من غير نص كتاب وسنة، ثم لم يستقله فيما يخبر به ظن يعارضه ظن، بل تهجم على حكم اللّه في كل واقعة، فهذا إنكارٌ ومكابرة الضرورة»[٦٧]، وأتبعه في هذا تلميذه البار الغزالي[٦٨]. بينما تجد أئمة التخطئة

(٦٥) ينظر: إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها ص١٤٠ وما بعدها.

(٦٦) ينظر مراجعات في الفكر والدعوة والحركة ص٩٩.

(٦٧) البرهان ٢/٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣.

(٦٨) ينظر. المنخول من تعليقات الأصول· ص٥٠٠-٥٠٤.

عموما أوسع صدرا وأكثر هدوءا في التعامل مع الاجتهادات المخالفة، ويتجلى ذلك واضحا في فكر الأئمة الأربعةِ وفكر الإمام ابن تيمية وابن السبكي والشاطبي والشوكاني، فهؤلاء كانوا نماذج رفيعة في تقدير الآراء المخالفة واحترامها، وهم من أئمة التخطئة، كما سبق بيانه.

إذا فالراجح في هذه الإشكالية كما يبدو لي هو التفصيل الاتي:

قول جمهور العلماء قمين بالترجيح في المسائل الاجتهادية التي تتنافى وتتناقض أحكامها، فقيل فيها بحكمين متناقضين (يصح، لايصح) و (يحل، يحرم)، فان حكم الله فيها واحد لا يحتمل التعدد، فالصواب يكون حكما واحدا وماعداه خطأ، وللمصيب أجران وللمخطىء أجر واحد.

أما إذا دارت المسألة بين حكمين غيرِ متناقضين من كل الوجوه، كالأحكام المتعلقةِ بالسياسة الشرعية، ومراعاة الأفضل والأحسن بحال الفرد أو الجماعة، ففي هذه الأماكن يتعدد الحكم، ويتعدد الصواب حيثما انتفى التناقض والتنافي، ويكون الخلاف فيها خلاف تنوع لا خلاف تضاد.

إن القول بالتصويب مطلقا في جميع المسائل الاجتهادية ونفي الخطأ عن الاجتهادات باعتبارها جهدا بشريا، لا يساعد عليه الدليل كما أسلف ذكره، على أن الواقع المعيش لا يشد أزره، فإذا كثر القيل والقال في موضوع ما، فإن الجانبَ العملي الواقعي يتدخل ويستلم دور حاكم عادل يرفع النزاع ويطوي بساط النقاش حوله، فهناك اجتهادات قديمة وحديثة معاصرة بعيدة كلَّ البعد عن مقاصدِ الشارع ومصالح العباد، وأمثلتها غير خافية علي ذوي الاختصاص الفقهي[٦٩]. ثم إن اعتقاد كون حكم الله تعالى واحدا، والمصيب واحدا تبعا له في جميع المسائل من غير استثناء أحكام السياساتِ ورعاية الأفضل التي لا تتناقض إذا تعدد فيها الصواب، أمر هو الاخر بعيد عن يسر الشريعة وسماحتها، والشريعة قد تقدم عدة حلول ومعالجات لقضية واحدة، وتجعل المكلفَ حراً بين الفعل والترك كما في الإباحة، أو تجعله حرا بين عدة أعمال كما في الواجب المبهم وغير ذلك كثير، وعليه فان الأحكام الاجتهادية لابد أن ينتهج بها المنهجَ التشريعي ولا تحيد عنه، فلا يضيق على المكلفين أمر وسع الله في بابه أو على العكس.

(٦٩) ينظر الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص٤٢-٤٧، وص١٥٨، وعلى طريق العودة إلى الإسلام: ص١٩٢.

ومهما أطلنا الحديثَ حول فكرتي التخطئة والتصويب عند الأصوليين فإننا لا نتمكن من قول الكلمة الأخيرة الفاصلة في الموضوع، لكن الذي أود أن أجلب إليه انتباه القراء أن فكرة التخطئة لم تكن لتشكل حواجز تمنع تبادل الاراء، وتحول دون الاعتداد بالاجتهادات المخالفة، مادامت الفكرة تنص على احتمالية الخطأ واحتمالية الصوابِ في كل اجتهاد على حد ذاته، فالتخطئة لا تعني الجزم بخطأ المخالف ولا تعني الجزم بصواب رأي مجتهد بعينه، بل على العكس ومن ذلك ساهم العلماءُ مصوبةٌ ومخطئين في تقرير قواعد عملية تتجسد في الساحة الاجتهادية، لتقنن نظاما هادئا يسود الخلافات الفقهية، ويصبها في نهر واحد. فهناك قاعدة «مراعاة الخلاف» وقاعدة «استحباب الخروج عن الخالف و«انه لا إثم في المسائل الاجتهادية» و «لا ينكر المختلف فيه وانما ينكر المجمع عليه»، وهي قواعد إذا روعيت تبنت احتمال الصواب في قول المخالف، ووضعته موضعَ الاعتبار، وبثت في المجتهد وعيا برأيه يحفظه من الشطط، ويكله إلى ميزان الاعتبار للاخرين، ويحيط اجتهاده بحلقة متواصلة من الاحتمالات كلما تعدد الرأي في الموضوع، واختلفت فيه الأنظار[٧٠]

ويكمن الخطر كل الخطر في إطلاء الاجتهادات المذهبيةِ والاراء الفقهيةِ بصبغة القداسة الدينية، حتى تبدو كأنها الأصولُ التي تجب مراعاتها عند الاستدلال والاستنباط، حتى لا يتمزق المذهب، ولا تفتقد الجماعة صوابها. وهناك فجوة فارقة بين التخطئة في فكر المجتهدين والتخطئة في فكر المقلدة، فان الأخيرة ظلت أختا للتأثيم ترضعان من أم واحدة، فقد طمست المقلدة معالم الفكرة، وأضفوا نوعاً من القداسة على اجتهادات المذاهب، باعتقادهم تعين الصواب في رأي الإمام، وأن غيره قد أخطأ، وقد ترك هذا الموقفُ السلبي اثاره على البنية النفسية والعقلية للمجتهدين المتأخرين، فأعرضوا عن إعلان اجتهاداتهم خوفا من التعرض لهم بسوء، فتظاهروا بالتقليد بعد أن امتلكوا ناصيةَ الاجتهاد، أو وقفوا في حافة الساحة الاجتهادية، بدل أن يتبؤوا طريقها القويم، فاكتفوا بالاجتهاد في المذهب عن اتخاذ رأي ومذهب.

وظني أن توعية المجتمع الإسلامي،وتنمية حسه الاجتهادي، وتمرينه على قبول الرأي المخالف، كفيلة بمعالجة هذه الظواهر، والقضاء على نفساتها، وأن فكرةَ احتمال الخطأ في الاجتهادات هي التي تصب في كفة هذه الحسنةِ، وأن تيقن الصواب لرأي اجتهادي معين

(٧٠) ينظر: مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي: ص١٦ وما بعدها، ومن المنظور الإسلامي: ص١٥٥ وما بعدها

أو اراء اجتهادية – مهما علت وجلت – لا يفيدنا في معالجة أزمة من الأزمات، ذلك أن اليقين بشيء يقطع دونه سبل البحث والاحتمال والتواصل، ويضفي عليه طابعَ الجمود والثبات،ويضاف إلى ذلك كله الاضطرابُ الكامن في فكرة التصويب، وانعدام النسقية الفكرية في مقدماتها، وأداؤها إلى اساغة خلاف التضاد، لو أخذ بها على عواهنها، وفتحت لها الأبواب على مصراعيها.

الخاتمة

وفيما يأتي تلخيص لأهم النتائج التي جاءت في البحث هذا:

١- التخطئة والتصويب فكرتان تسريان في الأحكام الاجتهاديةِ الظنية دون القطعية، فالتخطئة تعني أن من المجتهدين من لم يحظوا بإصابة حكم اللّه تعالى، فليس كلهم على الصواب، والتصويب تفيد خلاف ما أفادته فكرة التخطئة، فهي قولٌ باصابة جميع المجتهدين الحكمَ الشرعي.

٢- مسألة خلافية أخرى كان لها دخل في نشأتهما،وهي: هل يوجد للّه تعالى حكم معين في كل تصرف وواقعة قبل اجتهاد المجتهد؟

٣- مال فكرة التصويب قد لا يحمد، إذ يتبادر إلى الذهن أن هذه الفكرةَ بتصويبها المطلق جعلت الرأي الاجتهادي دينا، فيكتسي ثوب القداسة التي لا يحوم الاحتمال حول حماها، وقدسية الاراء تعني قدسية أصحابها.

٤- إن المجتهد إذا شعر أنه مصيب في كل الأحوال هذا الشعورُ قد يدفعه إلى قصور وتهاون بأمر الاجتهاد، ومن هنا يتحول إلى الة تستخدم للاختلاف والشقاق.

٥- تقف فكرة التخطئة قوية أمام نداءات من يريدون استبدال القوانين البشرية المستوردة بأحكام الشريعة، فالاجتهادات التي لا تتلاءم ومتقضيات العصر لا يدفع الدين الإسلامي ثمنها الباهظ، وانما تنسب إلى كسب المجتهد ومجهوده، فلا يتهم الدين بالخطأ، أو باستعصائه عن الانفتاح على الواقع.

٦- يصعب التأكيد على أهمية الاجتهاد الجماعي مع اعتقاد صوابِ كل المجتهدين، حيث ان ممارسة الشوري والاجتهاد الجماعي انما تتأتى عند توافر الحاجة إلى ذلك.

٧- اعتقاد كون اللّه تعالى واحداً، والمصيب واحدا تبعا له في جميع المسائل من غير استثناء أحكام السياسات ورعاية الأفضل التي لا تتناقض إذا تعدد فيها الصواب، أمر هو الاخر بعيد عن يسر الشريعة وسماحتها.

٨- قول جمهور العلماء جدير بالترجيح في المسائل الاجتهادية التي تتنافى وتتناقض أحكامُها، أما إذا دارت المسألة بين حكمين غير متناقضين من كل الوجوه، كالأحكام

المتعلقةِ بالسياسة الشرعية، ومراعاة الأفضل والأحسن بحال الفرد أو الجماعة، ففي هذه الأماكن يتعدد الحكم، ويتعدد الصواب حيثما انتفى التناقض والتنافي،ويكون الخلافُ فيها خلافَ تنوع لا خلافَ تضاد.

وصلى اللّه وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين.

ثبت المصادر والمراجع

١- الإبهاج في شرح المنهاج، ابن السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي (بيروت - دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

٢- اجتهاد الرسول، العمري نادية شريف (بيروت - مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).

٣- الاجتهاد في الإسلام، العمري نادية شريف (بيروت - مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ).

٤- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، القرضاوي يوسف (الكويت - دار القلم، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥).

٥- إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي أبو الوليد، تحقيق عبد المجيد تركي (دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م).

٦- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري (بيروت - دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤٠٥هـ).

٧- الاختلاف رحمة أم نقمة؟، الأمين الحاج محمد أحمد (جدة - مكتبة دار المطبوعات لحديثة، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م).

٨- إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضه، الكيلاني ماجد عرسان (د.م، ط١).

٩- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ) تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار الكتب.

١٠- الأصول العامة للفقه المقارن: مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، الحكيم محمد تقي (دار الأندلس، د.م، د.ط).

١١- أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، الزلمي مصطفى إبراهيم (صنعاء - مركز عبادي، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

١٢- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد (دار الجيل، د.ط،

١٩٧٣م).
١٣- الايات البينات، العبادي أحمد بن القاسم (ت٩٩٤هـ) تحقيق الشيخ زكريا عميرات (بيروت - دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
١٤- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللّه الشافعي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق عبد الستار أبي غده، مراجعة عبد القادر عبد اللّه العاني (دار الصفوة للطباعة، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م).
١٥- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (بيروت - دار المعرفة، ط٥، ١٤٠١هـ-١٩٨١م).
١٦- البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد اللّه بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ) تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب (القطر - دار الوفاء، ط٣، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م).
١٧- التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الحميد بن مسعود (بيروت - دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).
١٨- تيسير التحرير، أمير بادشاه محمد أمين الحسيني الحنفي (بيروت - دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).
١٩- جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (٦٠٦هـ) تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (مطبعة الملاح، ١٩٧٢-١٣٩٢هـ).
٢٠- جمع الجوامع، ابن السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي (مصر، مصطفي البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م).
٢١- روضة الناظر وجنة المناظر، المقدسي موفق الدين أبو محمد عبد اللّه بن أحمد ابن قدامة (ت٦٣٠هـ) (بيروت - دار الكتب العلمية).
٢٢- سلطة النص قراءات في تظويف النص الديني، عبد الرحمن بن عبد الهادي (المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م).
٢٣- شرح اللمع، الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت٤٧٦هـ) تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت - دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ١٩٨٨م).
٢٤- شرح مختصر الروضة، اتلطوفي نجم الدين أبو الربيع سلميان بن عبد الكريم بن

سعيد (ت٧١٦هـ) تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي (مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

٢٥- صحيح البخاري مع فتح الباري، البخاري (بيرت - دار المعرفة، د.ط، د.س).

٢٦- صحيح مسلم مع شرح النووي، مسلم (بيروت - دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

٢٧- على طريق العودة إلى الإسلام، البوطي محمد سعيد رمضان (دمشق - مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م).

٢٨- فصول الأصول، السيابي خلفان بن جميل (سلطنة عمان، د.ط، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م).

٢٩- فقه التدين فهما وتنزيلا، النجار عبد المجيد (قطر - رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، سلسلة كتاب الأمة، ط١، ١٤١٠هـ).

٣٠- قضايا معاصرة تأملات واراء، النبهان محدم فاروق (منشورات عكاظ).

٣١- القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، الشوكاني محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ) تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق (الكويت - دار القلم، ط٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).

٣٢- كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص، إمام الحرمين أوب المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ) تحقيق د. عبد الحميد أبي زنيد (دمشق - دار القلم، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م).

٣٣- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، البخاري علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (ت٧٣٠هـ)، تعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت - دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م).

٣٤- اللمع في أصول الفقه، الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت٤٧٦هـ) تحقيق وتعليق محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي (دمشق - دار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م).

٣٥- مجموع الفتاوى، ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي (ط١، ١٣٩٨هـ).

٣٦- الحصول في علم أصول الفقه، الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت٦٠٦هـ)، تحقيق د. طه جةابر الفياض العلواني (بيروت - مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م).

٣٧- المحلى، ابن حزم أبو محدم علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، تحقق أحمد محدم شاكر (بيروت - دار الجيل).

٣٨- مختصر المنتهى الأصولي، ابن الحاجب المالكي (بيروت - دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).

٣٩- مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، الصاوي صلاح (الافاق الدولية، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

٤٠- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ابن بدران عبد القادر بن أحمد بن مصطفى الدومي، تعليق وتصحيح د. عبد الله التركي، (بيروت - مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥م).

٤١- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، حسنة عمر عبيد (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م).

٤٢- المستصفى من علم الأصول، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ) تحقيق د. محمد سليمان الأشقر (بيروت - مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

٤٣- المسودة في أصول الفقه، ال تيمية مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله، وشهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت - دار الكتاب العربي).

٤٤- المعتدم في أصول الفقه، أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب (ت٤٣٦هـ) تقديم الشيخ خليل الميس (بيروت - دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).

٤٥- المغني، المقدسي موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة (ت٦٣٠هـ) (بيروت - دار الكتاب العربي، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م).

٤٦- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشربيني محمد الخطيب (دار الفكر، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م).

٤٧- المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ) تحقيق محدم حسن هيتو (دمشق - دار الفكر، ط٢، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م).

٤٨- من المنظور الإسلامي، الكتاني محمد (مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م).

٤٩- الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت٧٩٠هـ)، تعليق عبد الله دراز (د.ط.د.س).

– دار الكتب العلمية).

٥١– الهداية مع فتح القدير، المرغيناني برهان الدين بن أبي بكر (ت٥٩٣هـ) (دار الفكر ط٢، ١٣٩٧هـ–١٩٧٧م).

المياه العادمة المعالجة في محطات التنقية في الأردن

وما شابهها في دول العالم الثالث

وحكم استعمالها والانتفاع بها

«رأي مطروح للمناقشة»

دكتور

عدنان أحمد الصمادي(*)

(*) الأستاذ المساعد في كلية الشريعة جامعة جرش - الأردن.



ملخص البحث

هدفت هذه الدراسة إلى معرفة المياه العادمة المعالجة في محطات التنقية في الأردن وحكم الانتفاع بها بعد معالجتها لا سيما أن التخلص من المياه العادمة سواء بمعالجتها وإعادة استخدامها أو بالتخلص منها، مشكلة تحتاج إلى دراسة.

وكثيراً ما نسمع في الأردن بتلوث الينابيع والسدود والمياه الجوفية جراء تسرب المياه العادمة إلى جوف الأرض ومصادر الينابيع والسيول كسيل الزرقاء وغيره. والاهم من ذلك كله هل تطهر المياه العادمة بمعالجتها في محطات التنقية؟

وهل محطات التنقية في الأردن تحيل المياه العادمة إلى مياه طهور تصح بها الطهارةُ، وتزيل الحدثين، وتصح بها الصلاة؟ وهل صلاحية المياه العادمة المعالجة حسب المواصفات والمقاييس الدولية للاستعمال البشري يجعلها طاهرة طهورة؟

لهذا كله قمت بهذه الدراسة العملية من خلال زيارة المحطات المذكورة والالتقاء بالمهندسين المشرفين والوقوف على المياه الخارجية من المحطات والنظرية من خلال تتبع الدراسات السابقة وتقارير المهندسين المختصين والدورات والندوات التي عقدت لبحث هذه المشكلة علّي أسهم في حل هذه المشكلة من خلال وجهة نظر الإسلام.

المقدمة في أهمية الموضوع وسبب اختياره

أهمية الموضوع

الحمد الله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى اله وصحبه أجمعين، ومن والاه بإحسان إلى يوم الدين.   وبعد،

إن الله تعالى أنعم على خلقه بالماء وجعل منه كلَّ شيء حي، إذ لا تستمر الحياة إلا به ولا يستقيم عيش إلا بوجوده والمحافظة عليه من التلوث.

إن تلوث المياه يحد من استعمالها ويشكل خطرا على البيئة، وذلك نتيجة لنقله المواد الضارة والجراثيم المرضية إلى المناطق المأهولة، حيث تسبب انتشارَ الأمراض بين الناس وتقوم بتلويث مصادر مياه الشرب السطحية والجوفية وتحد من استعمالها، إذ شهد القرن الماضي وهذا القرن سقوط ملايين الضحايا نتيجة لانتشار أمراض الكوليرا والتيفونيد الناتج عن تلوث مصادر مياهِ الشرب بهذه الجراثيم وبعض المواد السامة كالزئبق وغيرها.

وكثيرا ما نسمع بموت البحيرات الناتج عن تلوثها بالفسفور والنيتروجين الذي يسبب نموا كبيرا للطحالب وبخاصة الأنواع السامة منها ولا مجالَ هنا لذكر جميعِ مظاهر التلوث وما يتبعه من أضرار صحية واجتماعية واقتصادية.

والأهم من ذلك كله هل تطهر المياه العادمة بمعالجتها في محطات التنقية؟ وهل تخلص من التلوث المسبب للأمراض؟ وهل تزيل الحدثين وتحصل بها الطهارة وتصح بها الصلاة؟ هذه أسئلة لا يصح تجاوزها ولابد من الوقوف على الحكم والإجابة عليها.

لأن الطهارة من الحدثين شرط صحة الصلاة وبعض العبادات الأخرى، والطهارة تكون بالماء وتكون بالصعيد الطيب، ومن رحمة الله بعباده أن جعل الماءَ غيرَ المستعمل طهورا، صالحا للاستخدام البشري بحسب مواصفاته من العذوبة والملوحة، ونهى النبي ﷺ عن التبول في الماء الراكد والطهارة منه بقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يغتسل منه)[1].

---

(١) أخرجه النسائي في الطهارة (١/١٢٥) وابن ماجة في الطهارة رقم (٣٤٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه والسند صحيح، وأخرجه البخاري في الغسول رقم (٢٣٩) ومسلم في الطهارة (١/٢٣٥) وأبو داود في الطهارة (رقم ٦٩).

إمن أعظم نعم الله على العباد أن جعل الماء يغطي ما نسبته (٧١٪) من سطح الكرة الأرضية منها (٩٧،٢٪) مياه مالحة موجودة في المحيطات والبحار، أما النسبة المتبقية فهي مياه حلوة، تستأثر المنطقة القطبية بالقسط الأكبر منها على هيئة كتل جليدية تشكل مخزونا استراتيجيا للبشرية، ولا يكاد يبقى من هذ المياهِ الحلوةِ سوى (٠،٦٦٪) من حجم المياه الكلي يستثمرها الإنسان في مجال الشرب والري، وهذه النسبة المحدودة موزعة على البحيرات والأنهار والابار[٢].

وتظهر أهمية هذا البحث في أن الصلاةَ لا تصح إلا بماء طاهر طهور، والصلاة عماد الدين من أقامها أقام الدين ومن ضيعها ضيع الدين، ومن ضياعها الإتيان بهيئتها دون الالتزام بشروط صحتها.

كما أن الله ميز بين النجس والطاهر لحكم أرادها يظهر بعضها ويخفى الأخر عن أعين الناس، ولهذا لابد من معرفة هل هذه المياه العادمة المعالجة تطهر، وبالتالي يتطهر بها أو تصبح طاهرة لا مطهرة أم تبقى على نجاستها. وهل المعالجة تنقي الماء من المواد السامةِ والديدان والطحالب والفيروسات المسببة لأمراض القولون والمعدة وغيرها؟ فالمشكلة التي سيعالجها البحث هي طهارة أو نجاسة المياه العادمة وحكم الانتفاعِ بها.

أسباب اختيار البحث

وقد رأيت أن يكون موضوع هذا البحث المياهَ العادمة المعالجة في محطات التنقية في الأردن والمحطات المشابهة لها في العالم، وحكم استعمالها والانتفاع بها للأسباب الآتية:

١- أهمية هذا الموضوع ومدى حاجة المسلمين للتعرف عليه.

٢- توقف صحة الصلاة على الطهارة بالماء الطهور.

٣- بيان حكم هذ المسألة بأسلوب سهل العبارة ليتسنى لجميع المسلمين التعرفُ على الحكم بيسر وسهولة.

خطة البحث

وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة وثلاثة مباحث:

(٢) طلبة، مصطفى وأخرون، الإنسان والبيئة صراع أو توافق، ص١٢٤.

المبحث الأول
حقيقة المياه العادمة

المطلب الأول: تعريف المياه العادمة ومكوناتها

العادمة لغة: العدم والعدم فقدان الشيء وذهابه، وأعدم إذا افتقر وأعدمه غيره، والعديم الفقير الذي لا مال له، والعديم الذي لا شيء عنده فعيل بمعنى فاعل[٣].

واصطلاحا: المياه العادمة (waste water) تطلق على تلك المياه المستخدمة التي خالطتها نجاسات أخرجتها عن كونها ماء مطلقا، وقد ارتبط هذا المعنى بالمعنى اللغوي.

أصبحت المياه بهذا الوصف كالمعدومة من حيث الإفادة منها على الأعم الأغلب لأنها تفتقر إلى صفات الماء الصالح للاستعمال البشري. ويظهر ذلك من خلال تعريف أمر الدفاع لها الذي صدر في الأردن عام ١٩٨٩ بأنها: «**هي المياه المحتويةُ على فضلات إنسانية أو مخلفات صناعية ضارة بالصحة العامة**»[٤]. وقد جاء بالتقرير الذي كتبه مجموعة من المهندسين الأردنيين وصفُ المياه العادمة بأنها: «**تلك المياه الناتجة عن الاستعمالات المنزلية والصناعية والزراعية بشقيها النباتي والحيواني**»[٥]. وهذا التعريفُ جامع لأنه يشمل كافة المياه المستعملة في البيوت وفي الصناعة وغيرها.

وهذه المياه كما يظهر من التعريفات صنفان:

الأول: مياه الصرف (مياه المجاري) وقد ورد تعريفها في المواصفة القياسية الأردنية رقم (١٩٩٥/٨٩٣).

بأنها: «المياه الناتجة عن الاستعمالات المنزلية، التي قد تختلط بمياه عادمة صناعية ذات نوعية مطابقة لتعليمات الربط الصادرة عن الجهة الرسمية»[٦].

الثاني: المياه العادمة الخارجة من المصانع: وقد عرفتها المواصفةُ القياسيةُ الأردنية رقم (١٩٩١/٢٠٢) بأنها:

---

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عدم).
(٤) الردايدة، وقائع ورشة العمل، إدارة وإستعمالات المياه العادمة، ص١٣١٦.
(٥) المهندسون ماجد جودة وأيمن تفاحة ونبيل حجازين، مبادىء معالجة المياه العادمة، ص٤.
(٦) مياه الصرف الصحي المعالجة، المواصفة القياسية الأردنية، رقم (١٩٩٥/٨٩٣)، ص٢.

«هي تلك المياه الخارجة أو الناتجة من استعمال المياه في بعض أو كل مراحل التصنيع أو التنظيف أو التبريد أو غيرها سواء كانت معالجة أو غير معالجة»[7].

ثانيا: مكونات المياه العادمة

إن القسم الأعظم من المياه العادمة المنزلية الذي يشكل ٩٩.٩٪ هو مياه نقية وتبلغ نسبة الشوائب والملوثات نسبة ٠.١٪ في معظم الحالات. وتظهر المياهُ بألوان مختلفة وعكارة ناتجة عن وجود المواد الصلبة العالقة والغروية والذائبة وبحسب اختلاف حداثة التلوث وشدته تختلف المياه العادمة المنزلية.

وتتكون الملوثات والشوائب في المياه العادمة من مواد صلبة وسائلة وغازية، وهذه بدورها تنقسم إلى مواد عضوية وغير عضوية إذ تشكل نسبة المواد العضوية ما يقارب من ٧٠٪ من مجموع المواد الملوثة. وتتكون الموادُ العضوية من عناصر الكربون والهيدروجين والأكسجين والنيتروجين بنسبة أقل من عناصر أخرى مثل الحديدِ والفسفور والكبريت، وهذه العناصر مجتمعة تكون مركباتها مختلفة من البروتينات بنسبة ٦٥٪، والكربوهيدرات ٢٥٪، والدهون ١٠٪. أما المواد غير العضوية فتتكون معظمها من الأملاح المعدنية مثل أملاح الكبريتات والكوريدات والفوسفات والعناصر الثقيلة وكذلك الأتربة والرمال.

ومن الناحية الفيزيائية تكون معظم هذه الموادِ إما ذائبةً أو عالقةً. وهذه المواد العالقة تختلف باختلاف حجم الحبيات وقابليتها للترسيب أو الطفو حيث نميز المواد العالقة الغروية وهي المواد دقيقة الحجم التي لا يمكن ترسبهُا عمليا إلا بعد مرور زمن طويل جدا والمواد الأخرى القابلة للترسيب أو الطفو. أما بيولوجيا فتحتوي الملوثات على أُحياء دقيقة مثل البكتيريا والحيوانات والنباتات وحيدة الخلية وكذلك الفيروسات والديدان والحشرات[8]. كما تتكون المياه العادمة كما ورد في تقرير أخر من ٩٩.٨٪ من الماء و٠.٢٪ من الشوائب[9].

---

(٧) المياه، المياه العادمة الخارجة من المصانع، المواصفة القياسية الأردنية رقم (١٩٩١/٢٠٢)، ص١

(٨) م. ماجد ورفقا، مبادىء معالجة المياه العادمة، ص٣.٢.

(٩) الحاج علي، حاسم الدين، مقارنة بين الأنظمة المستخدمة من محطات المياه العادمة في الأردن. ص٥

المطلب الثاني: نجاسة المياه العادمة والرد على الإدعاء بطهارتها

أولا: ادعاء طهارة المياه العادمة بجريانها

الماء الجاري هو ماء الأنهار المعتدلة وماء الأنهار العظيمة[١٠]، وروي عن أبي يوسف رحمه الله انه قال (إذا كان بحال لو أغترف رجل الماء بكفيه لم ينحسر وجه الأرض ولم ينقطع الجريانُ فهو جار، وإلا فلا. وقال بعضهم: إن كان يجرى بالتبن والورق فهو جار، وإلا فلا. وقيل. إن وضع رجل يده في الماء عرضا لم ينقطع جريانه فهو جار، وإلا فلا).

وأصح ما يقال فيه: إن الماء الجاري ما يعده الناس جاريا[١١]. والراكد عند أبي حنيفة هو ما يخلص بعضه إلى بعض[١٢]. فالماء الراكدُ هو الماء الذي لا يجري ومحصور من كل جهاته وبهذا قال الإمام الشافعي بأن الراكد هو الماء الذي ركد في موضع منخفض وكان زائلا عن سنن جريته بالماء يستنقع فيه[١٣].

قال النووي رحمه الله وفي القديم لا ينجسُ الجاري إلا بالتغير قلت· واختار جماعة الطهارة، منهم إمام الحرمين، وصاحب التهذيب، والله اعلم[١٤]، وقد خالف هذا الرأي جمهور الفقهاء لأن الماء إذا تغيرت أحد أوصافه بالنجاسة فهو نجس لأن التغير هذا امارة على نجاسته.

قال صاحب نهاية المحتاج (والجاري كالراكد) في تنجسه بالملاقاة وفيما يستثنى ولكن العبرة في الجاري بالجرية نفسها لا مجموع الماء، فإن الجريات متفاصلة حكما وإن اتصلت في الحس لأن كل جرية طالبة لما قبلها هاربة عما بعدها، فإذا كانت الجريةُ وهي الدفعةُ التي بين حافتي النهر في العرض دونَ قلتين تنجست بملاقاة النجاسة سواءا تغير أم لا، لمفهوم حديث ويظهر بالجرية بعدها، وتكون في حكم غسالة النجاسة حتى لو كانت مغلظة فلابد من سبع جريات عليها، هذا نجاسة تجري مجرى الماء فإن كانت جامدة واقفة فذلك المحل نجس وكل جرية تمر بها نجسة إلى أن يجتمع قلتان منه في حوض أو موضع متراد، ويُلغزُ به فيقال ماء الف قلة غير متغير وهو نجس[١٥].

---

(١٠) الإمام النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ١/ ٢٠. إشراف زهير الشاويش، ط٣. ١٩٩١م، المكتب الإسلامي، دار الكتب.

(١١) السمر قندي، تحفة الفقهاء، علاء الدين سمر قندي، ٥٣٩هـ. ١/ ٥٦، ط٢/ ١٩٩٣، دار الكتب العلمية - بيروت

(١٢) الكاساني، بدائع الصنائع، ١/ ٧٢ - ٧٣.

(١٣) الأم، الشافعي، ١/ ١٧، دار الفكر - بيروت.

(١٤) روضة الطالبين، ١/ ٢٦، مرجع سابق.

(١٥) شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ٨/ ١٤٧، دار إحياء التراث.

وقال صاحب المبدع وشرح المقنع «إذا اجتمعت الجريات في موضع فإن كان متغيرا بالنجاسة فهو نجس وإن كثر، وإن كان بعض الجريات ماء طاهراً متغيراً يبلغ قلتين إما سابقا وإما لاحقا فالجميع طاهر ما لم يتغير لأن القلتين تدفع النجاسةَ عن نفسها وعما احتمعت معه، وإن كان المجتمع دون القلتين وفي بعض الجريات شيء نجس فالكل نجس في ظاهر المذهب وإن كان قلتين إلا أن الجرياتِ كلُّها نجسه أو بعض الجريات طاهر وبعضها نجس ولا يتوالى من الطاهر قلتان فظاهر المذهب أن الجميع نجس وإن كثر

وقد أكد صاحب كتاب الفروع في (مسألة ١٦) «والجرية ما أحاط بالنجاسة فوقها وتحتها ويمنه ويسرة. وقال الشيخ: وما انتشرت إليه عادة أمامها ووراءها، وإن امتدت النجاسة فقيل واحد، وقيل كل جرية نجاسة منفردة»[١٧].

وخلاصة أراء الفقهاء في مسألة التفريق بين الماء الراكد والماء الجاري أن الماء الجاري هو ماء العيون والأنهار الكبيرة والصغيرة ويلحق بها ماءُ البحار. والراكد عندهم إذا أمكن مخالطة النجاسة له ويخلص بعضه ويستقر في مكان منخفض يستنقع فيه، والنجس لا يطهر بالجريان.

وبناء على هذا التفريقِ فالمياه العادمة التي تخرج من البيوت لا تختلط بالنجاسة فقط بل تمتزج بها، وبهذا تكون المياه العادمة مياهاً راكدة اختلطت بالنجاسات وامتزجت بها

وبهذا الوصف للماء الراكد بأنه الماء الذي يجري ويتجمع في موضع منخفض فركد فيه والعبرة الجرية الواحدة لا بمجموع الماء، فإن هذا الوصف ينطبقُ تمام الانطباق على المياه العادمة حيث تجري بجريات تحمل النجاسة وتتجمع في بركة التجمع التي تجري فيها عملية التنقية وهذا ما قال به الحنابلة أيضاً.

ومن خلال ما تقدم فإن الأنابيب التي تخرج من المصانع والبيوتِ محملةً بالنجاسات من بول وغائط ومواد سامة وغيرها فإنها تصب في بركة أطلق عليها محطة التنقية، ويأخذ حكم مرور النجاسة على الماء ومرور الماء على النجاسة جريات حسب تعبير الفقهاء[١٨] متلاحقة لا ينفصل فيها الماء عن النجاسة ولا تنفصل فيها النجاسة عن الماء، ويصب الجميع في بركة تتم المعالجة فيها ولهذا يعتبر ما يدخل في محطات التنقية والتجمع فيها من باب

---

(١٦) أبو اسحاق، بهاء الدين إبراهيم الحنبلي، المدع وشرح المقنع، ١/٥٢، ٥٤، المكتب الإسلامي، ١٩٧٤م

(١٧) شمس الدين المقدسي أبو عبد الله بن مفلح، كتاب الفروع، ص١/٨٤، عالم الكتب ١٩٨٥م.

(١٨) الكاساني، بدائع الصنائع ١ – ٧٢/٧٣.

الماء الراكد، ويأخذ حكمه، والمتفق عليه بين الفقهاء أن الماء المتغير بالنجاسة ينجس راكدا كان أم جاريا.

ثانيا: ادعاء طهارة المياه العادمة بكثرتها

اختلف الفقهاء في حد القليل الذي ينجس بورود النجاسة عليه والكثير الذي لا ينجسه شيء، إلا إذا تغير أحد اوصافه بمخالطة النجاسة.

وقد ذهب أبو حنيفة – رحمه الله – إلى أن الحد في هذا هو ان يكون الماء من الكثرة بحيث إذا حركه ادمي من احد طرفيه لم تسر الحركة إلى الطرف الثاني منه.

وقد انتقد البغوي مذهبَ الحنفية بأنه قائم على تحديد لا يرجع إلى أصل شرعي، ثم أن حركة الماء الراكد مما تختلف باختلاف مصدرِ الحركة. قال: «وهذا في غاية الجهالة لاختلاف أحوال المحركين في القوة والضعف»[١٩].

وقد ذهب الشافعي وأحمد أن القليل ما كان دون القلتين والكثير ما كان قلتين فأكثر، والقلة تزن في أيامنا هذه زهاء (١٩٥ كغم) أو (٢٧٠ لترا) وبهذا الرأي قال عمر وابن عباس وأبو هريرة وسعيد بن جبير ومجاهد[٢٠].

واستدلوا على رأيهم بحديث ابن عمر عن أبيه قال. سئل رسولُ الله صلى الله عليه وسلم عن الماء وما ينوبه من الدواب والسباع فقال: «إذا كان الماءُ قلتين لم يحمل الخبث»[٢١].

وقد ضعف هذا الحديثَ ابن دقيق العيد وابنُ عبد البر وابن إسحاق وبابن المديني وابن العربي وقد قدحوا فيه من حيث سنده ومتنه أما سنده فقولهم إن الشافعي رواه عن مجهول، ثم روي تارة عن عبد الله بن عمر وطورا عن ابنه عبيد الله.

وأما من حيث المتن فرواية تذكرالقلتين، ومنها ما يذكر قلتين أو ثلاثا، ومنها ما يذكر أربعين قلة، ومنها غير ذلك[٢٢].

وعند الإمام مالك أن الماء اليسيرَ تحله النجاسةُ اليسيرةُ ثلاثة أقوال: ان النجاسة

---

(١٩) شمس الدين المقدسي أبو عبد الله محمد بن مفلح، كتاب الفروع، ص١/٨٤، عالم الكتب ١٩٨٥م.

(٢٠) النووي، المجموع، ١/١٦١، وروضة الطالبين، ١/١٣٦، والماوردي، الحاوي الكبير، ١/٣٢٥، ٣٢٦.

(٢١) رواه النسائي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب التوقيت في الماء. ورواه أبو داود والدارقطني بألفاظ متقاربة.

(٢٢) الزيلعي، نصب الراية، ١/١٠٤ ١١١، وابن نجيم، البحر الرائق، ١/٨٦، ولا ماوردي، الحاوي الكبير، ١/٣٢٧-٣٣٠

تفسده، وقول إنها لا تفسده الا ان يتغير أحد اوصافه، وقول انه مكروه. والراجح من مذهبه أن قليل النجاسة لا يفسد قليل الماء، واستدل بحديث أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله ﷺ يقال له «انه يستقي من بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها لحوم الكلاب والمحانض وعذرة الناس. فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الماءَ طهور لا ينجسه شيء»[٢٣].

وهذا الحديث صحيح[٢٤] الا ان الامام مالك استدل به في غير موضعه كما ذكر صاحب الهداية ان الحديث المذكور الذي رواه مالك رحمه الله ورد في بئر بضاعة وماؤها كان جاريا في البساتين[٢٥] فهي من العيون الجارية.

وعند الشيعة الإمامية أن القليل ما كان دون (الكر) ويروون بسندهم عن أبي عبد الله وقد سئل الغدير يكون فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال «إذا كان قدر كر لم ينجسه شيء»[٢٦] والكر عندهم ألف ومائتا رطل عراقي في القول الراجح، أي ما يعادل (٣٦٠ لترا) تقريباً، وهو يساوي مكعباً طولُ ضلعه ثلاثة أشبار ونصف[٢٧].

ومن تتبع أقوال الفقهاء في هذه المسألة وأدلة كل فريق لا ينطبق أي من هذه الآراء على المياه المعالجة لأنها عبارة عن بول وبراز ومياه مصانع محملة بالرصاص السام وغيره امتزجت مع بعضها ومع الماء فلا تكاد قطرة من الماء تخلو من ذلك، وبهذا الوصف لا يقال إن هذا ماء مر على نجاسة أو مرت عليه نجاسة بل اختلطت النجاسة بالماء بحيث شكل ذلك مزيجا من الماء والنجاسات. كما أن الماء الجاري لا يطلق إلا على ماء العيون والأنهار القليلة والكثيرة منها، وهذا أيضاً لا يصدق على المياه المعالجة. ولهذا لا يقال أن المياه المعالجة تأخذ حكم المياه الجارية ولا المياه الكثيرة.

وهذا الماء متنجس لأن ما نسبته ٩٩،٨٪ ماء و ٠،٢٪ بول وبراز ومواد ذائبة وأملاح

---

(٢٣) أخرجه أبو داود، ٥٥/١، كتاب الطهارة والشافعي في المسند، ٢١/١، وأحمد ٣١/٣ في مسند ابي سعيد، والترمذي ٩٥/١، كتاب الطهارة، والنسائي ١٧٤/١، كتاب المياه (قال الحافظ البوصيري في الزوائد ٢٠٨/١، هذا اسناد فيه طريف بن شهاب وقد اجمعوا على ضعفه.

(٢٤) ابن رشد، بداية المجتهد، ٣٧/١.

(٢٥) شيخ الإسلام، برهان الدين المرغناني، ١٨/١، الطبعة الأخيرة، مصطفى باب الحلبي.

(٢٦) الطوسي، الإستبصار فيما إختلف من الأخبار، ١١/١.

(٢٧) المحقق الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ١٣/١.

كما مر في مبحث مكونات المياه العادمة سابقاً.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل من سبيل إلى تطهير هذه المياه؟ والجواب: نعم إذ انه لا خلاف بين الفقهاء أن الماء المتنجسَ يطهر بالمكاثرة[٢٨]، إلا أن البرك التي تتجمع فيها المياه العادمة تزيد سعتها على مئات الالاف بل تصل إلى ملايين الأمتار المكعبة من الماء وهذا يحتاج إلى ضعفها من المياه إن لم يكن أكثرَ لتطهيرها بعد خروجها من هذه البرك ولا يكون ذلك إلا بماء جار أي مياه عيون وأنهار حيث لا يبقى أثرٌ للنجاسة والتغير بها

(٢٨) ابن قدامه، المغني ١/٣٦، وبدائع الصنائع ١/٢٧٧، مطبعة العاصمة - القاهرة، والمهذب ١/٦ ٧، والمجموع ١/١٨٣-١٨٥، والفقه الإسلامي وادلته الزحيلي ١/١٨٤-١٨٦.

المبحث الثاني
معالجة المياه العادمة

المطلب الأول: طرق معالجة المياه في محطات التنقية

تختلف الدول في أسلوب معالجتها للمياه العادمة، فمنها دولٌ متقدمة تقوم بالفصل بين أنواع المياه باعتبار مصدرها، والأكثر على خلط أنواع المياه كافة ثم معالجتها معا والأنظمة المتبعة في الأردن وفي العالم الثنائية عامة تعمل على مزج سائر أنواع المياه بغض النظر عن مصدرها، فتستعمل طريقة المعالجة الثلاثية التي من شأنها أن تؤدي إلى الحصول على مياه صالحة حسب المواصفات والمقاييس الدولية.

إن معظم الدول النامية ومنها الأردن تقتصر على أنظمة المرحلتين الأولية والثانونية.

وفيما يلي بيان بمراحل المعالجة الثلاثية:

أولا: المعالجة الأولية (الميكانيكية)

تتم في هذه المرحلة عمليات التصفية عبر مصاف خاصة مختلفة الأنواع لحجز ما تحمله المياه من الورق والخشب والحيوانات الميتة والخضار والمواد ذاتِ الأحجام الكبيرةِ، ويتم ذلك عبر قضبان معدنية موازية، ومنها مصاف متوسطة الفتحات لحجز المواد كبيرة الحجم، وتتراوح المسافة بين قضبانها بين (٦٠ - ١٠٠ملم)، وأخرى دقيقة للتخلص من الشوائب الأقل حجما وتترواح المسافة بين قضبانها بين (١٠ - ٢٥ملم). ثم تمر هذه المياه عبر أحواض لترسيب الرمل منها المستطيل وأخرى مستديرة وتمر الماء في الأحواض المستديرة بسرعة (٠.٣م) في الثانية، وفيها كاسحة لجمع الرمل. وأما المستديرةُ فتدخلها المياه بصورة دائرية لتسهيل عملية الترسيب فيها. والأحواضُ المستديرة أقلُّ كلفةً من الأولى، ومع ذلك فهي أقل كفاءة منها[٢٩].

وتنصب المياه الخارجة من هذه الأحواض بأحواض الترسيب الأولية (الترسيب الميكانيكي) والغرض من ذلك ترسيب أكبر قدر من المواد العضوية العالقة بفعل الجاذبية، فتسقط بتأثير نقلها. ويتم ملء الحوض بمياه المجاري الواردة إليه، ثم يترك دون حركة

(٢٩) الفرحان والغرايبة، المدخل إلى العلوم البيئية، ص٣٠٤.

لمدة تسمح بترسيب تلك المواد، ثم تسحب المواد الراسبة، ويفرغ الحوض مما به من مياه، ثم يعاد ملؤه مرة أخرى وهكذا.

ويتم سحب المواد يدوياً أو ميكانيكياً بواسطة الكاسحات الأرضية الموجودة في هذه الأحواض. ويتم التخلص من الشحوم والدهون في أحواض ترسيب الرمل بواسطة كاشطات خاصة يتم تركيبها على سطح المياه في تلك الأحواض، أو في أحواض خاصة لمعالجتها للتخلص منها قبل دخول المياه أحواضَ الترسيب. وتستغرق عملية المعالجة الأولية حوالي ثلاث ساعات، ويتم التخلص بها من (٦٠٪) من الشوائب العالقة[٣٠].

ثانياً: المعالجة الثنائية (البيولوجية أو الحيوية)

سميت هذه الطريقة بالثنائية لأنها تلي عملية الترسيب، وسميت بالطريقة البيولوجية لاعتمادها على البكتيريا الهوائية في تثبيت المواد العضوية الذائبة والعالقة، وذلك بتحويلها إلى غازات وخلايا بكتيرية جديدة يمكن إزالتها بالترسيب وتتم المعالجةُ بإحدى الطرق الآتية:

١- أحواض التهوية (حقول البكتيريا). وهي عبارة عن أحواض تملأ بالحجارة الصلبة، بأحجام متدرجة، ويبلغ عمقها من (٥٠ - ١٥٠سم)، وفيها تجري المعالجة الطبيعية للمياه بعد معالجتها ميكانيكياً في المرحلة السابقة. ومثلُ هذا العمقِ يسمح لأشعة الشمس باختراق طبقة الماء، ويسهم الأوكسجين الموجود في الجو في تنشيط البكتيريا في هذه الأحواض لتحليل المواد العضوية، وتنشأ على سطح الحجارة طبقة من الطحالب تتغذى على ما يرسب من المواد العالقة عليها. وتسمى هذه العمليةُ المعالجةَ الهوائية لأنه يتم فيها تحلل المواد العضوية باستخدام الأوكسجين بواسطة البكتيريا الهوائية[٣١].

٢- أحواض الترشيح الرملي: وهي عبارة عن أحواض مفروشة بالرمل، عمقها حوالي (١٠٠سم)، وتغمر بالمياه العادمة بعمق (٧سم) وتنفذ المياه بين حبيبات الرمل الذي يعمل كمصفاة إلى مواسير الصرف الموجود في القاع. بعد بضعِ ساعات من تصريف المياه يُعاد ضخ مياه جديدة فيها ولهذا ينبغي توافر عدد من الأحواض لهذه الغاية. ويتكون على حبيبات الرمل طبقة جلاتينية تحتوي على البكتيريا الهوائية التي تعمل

(٣٠) أرناؤوط، الإنسان وتلوث البيئة، ص٣٥٠-٣٥١ن وكامل، الهندسة الصحية، ص٢٦٥-٢٦٦.
(٣١) الحاج علي، مقارنة بين الأنظمة المستخدمة في محطات المياه العادمة في الأردن، ص٦.

على أكسدة المواد العضوية في المياه، وتحويل بعضها إلى أزوتات[٣٢].

٣- المرشحات البيولوجية وهي عبارة عن خزانات دائرية تفرش بطبقة من الحجارة أو البلاستيك، وتصب المياه على سطح الفلتر (المرشح) مما يسمح بتشكيل طبقة من الأحياء الدقيقة الهلامية، وتقوم هذه الأحياء بدورها بتحليل المواد العضوية الذائبة مما ينتج عنه زيادة في حجم الطبقة الهلامية إلى الحد الذي يفقدها القدرة على الالتصاق على سطح الأوساط فتنفصل عنها إلى الخارج لتسمح بتشكيل طبقة جديدة، وهكذا تستمر عملية المعالجة[٣٣].

٤- الأقراص الدوارة وهي عبارة عن مجموعة أقراص دائرية مصنوعة من البلاستيك أو البولسترين، تدور بحركة مركزية على محور أفقي. وتسمح حركتها هذه بتكوين طبقة من البكتيريا عليها تتغذى على العوالق ثم تعرضها للجو للأكسدة الهوائية، أي امتصاص الأوكسجين اللازم لتنفس الأحياءِ الدقيقةِ والذي يؤكد ما تم هضمه من غذاء.

٥- المعالجة بالحمأة المنشطة وتعتمد هذه المعالجة على أنواع من الأحياء الدقيقة التي تكون في غالبيتها من البكتيريا والبروتوزوا حيث يحافظ عليها بإبقاء الوسط الذي تعيشُ فيه هوائياً، أي تكون نسبة من الأكسجين الذائب في المياه خلالَ معالجتها، وتشكل هذه الأحياءُ الدقيقة كتلاً تشبه الندف مع ما اقتضته وما التصقت به من مواد غروية حيث يتم ترسيب هذه الكتل في أحواض ترسيب خاصة تخلط المياه العادمة مع الأحياء الدقيقة المسماة بالحمأة المنشطة في حوض مزود بالهواء، يتم تزويده بضاغطات وأنابيب وموزعات خاصة أو تذويب الهواء بواسطة هوايات دوارة سطحية أو فراشي دوارة وغيرها من الطرق المختلفة، ومن خلال بقاءِ المياه العادمة على اتصال دائم مع الحمأة المنشطة في حوض التهوية تتم عملية تغذية الحمأة المنشطة على ما تحويه المياهُ العادمة من غذاء ومن ثم تسحب المياه إلى أحواض التسيب ويتم فصل الحمأة المنشطة

(٣٢) المرجع السابق، والورقة المقدمة من المهدسين ماجد جودة ورفقاه، ص٩.

(٣٣) الجاج علي، المرجع السابق، ص٩، ومطر، مبادىء أعمال معالجة المياه العادمة، ورقة عمل صمن ورشة عمن وإدارة استعمالات المياه العادمة، ص٦، وحيد عون ولا في، المحتوى البيوكيميائي، المقارن لنواتج اسمه المعالجة في الورشة المذكورة، ص٥٧.

عن المياه، ومن ثم يعاد ثانية إلى حوض التهوية لتقوم مجدداً بعملية المعالجة بخلطها مع المياه المستمرة في حوض التهوية. ونتيجة لاستمرار هذه العملية تتكاثر الحمأة المنشطة ويجب إزالة جزء منها مساوٍ للكمية المتكاثرة إذ يتم التخلص من هذا الجزء من خلال وحدة معالجة الرواسب. وتعتبر المعالجة بالحمأة المنشطة من أنجح طرق التقنية الثانوية وأكفئها في إزالة المواد العضوية المرتفعة، إذ تصل كفاءتها ٩٥٪ أو أكثر[٣٤].

٦- المعالجة اللاهوائية: وتتم هذه العملية في أحواض كبيرة وعميقة تصل إلى (٥م)، حيث تترسب منها كمية كبيرة من المواد الصلبةِ على مدى طويل، وتتكاثر على هذه الرواسب أنواع من الأحياء الدقيقة التي تتغذى على المواد العضوية في جو يخلو من الأكسجين، ويطلق على عملية تحليلِ المواد العضوية المحتوية على المواد الكربونية لا هوائياً: (التخمر). أما تلك المحتوية على المركبات النيتروجينية فتسمى عمليةُ تحللها: (التعفن) وينشأ نتيجة للتعفن والتخمر غاز الميثان وثاني أكسيد الكربون الذي ينبعث في الجو مخلفاً روائح كريهة.

ثالثاً: المعالجة الثلاثية

وتتضمن عملية المعالجة الثلاثية طرق المعالجة البيولوجية كما سبق بيانها في المرحلة الثانية[٣٥] وهي إعادة تكرير المياه المعالجة بعملية المعالجة الثنائية، حيث تزيل كمية أكبر من العوالق إلاّ أنها لا تجعل من المياه العادمةِ مباهاً نقيةً لأن المياه العادمة لاتتخلص مما امتزج بها من الدهون والأملاح المتحللة من البول والبراز والأملاح الخارجة من المصانع. ولاسيما الأملاح المعدنية مثل أملاح الكبريتات والكلوريدات والفوسفات والعناصر الثقيلة وهي أملاح سامة لا ترسبها محطات التنقية.

المطلب الثاني: مدى طهارة المياه المعالجة بالاستحالة

لابدّ من توضيح بعض المصطلحات التي يتوقف على معرفتها البحثُ من مثل النجاسة والاستحالة لأن مدار البحث يدور حول الإجابة على السؤال الآتي. هل المعالجة تحيل المياه العادمة إلى مياه طاهرة؟

---

(٣٤) م. ماجد جودة، وم. أيمن تفاحة، وم. حجازين، مبادىء معالجة المياه العادمة، ص١٠.

(٣٥) م. جودة ورفقاه، المصدر السابق، ص١١. وأرناؤوط، الإنسان وتلوث البيئية، ص٣٥٣، ٣٥٤، وإسلام، التلوث مشكلة العصر، ص٢١٩، وكامل، الهندسة الصحية، ص٤١٧، ٤١٨.

النجس لغة

النجس بالفتح والكسر والتحريك اسم شيء من القذر أو عظام الموتى أو خرقة الحائض[٣٦]. وقال ابن منظور: النجاسة لفظ مشتق من نجس ينجس والنجس هو القذر والدنس[٣٧].

النجاسة اصطلاحا

هي صفة قائمة بمعنى نجسه[٣٨]. وعُرّفت أيضاً بأنها صفة قائمة بالشيء المانعة من الصلاة به أو فيه[٣٩]. وعرفها بعضهم بأنه مستقذر يمنع من صحة الصلاة حيث لا مرخص[٤٠] وأما المتنجس فهو ما اكتسب صفة النجاسةِ بالتنجس، والمنجس هو ما اكتسبها التنجيس. ويطلق لفظ النجاسة كما ورد في القاموس المحيط على ذات النجس كالميتة ولحم الخنزير والدم والبول[٤١].

والتعريفات السابقة تكمل بعضها ولا تناقضَ بينها ويمكن استخلاص تعريف جامع مانع منها للنجاسة على النحو الاتي: إنها صفة قائمة بالشيء تجعله من المستقذرات تمنع من صحة الصلاة حيث لا مرخص ومن خلال التعريفِ المذكور وتطبيقه على واقع المياه المعالجة يتبين لنا أن هذه المياه متنجسة وليست نجسة ويتعامل معها على هذا الأساس.

معنى الاستحالة

الاستحالة لغة: لفظ من (حال) نقول. حال الرجل يحول أي تحول من موضع إلى اخر وحال الشيء نفسه يحول حولاً بمعنيين: التغير والتحول[٤٢].

واصطلاحا: هي صيرورة الشيء إلى غيرِ حالته الأولى كصيرورة الخمر خلاً وقد حصر المالكية الاستحالة بالخمرة وهو الظاهر من مذهب الحنابلة.

ظاهر المذهب لا يطهر شيء من النجاسات بالاستحالة إلاّ الخمرة إذ قال ابنُ قدامة انقلبت بنفسها خلاً، وما عداها لا يطهر ويتخرج أن تطهر النجاسات كلها بالاستحالة قياساً

---

(٣٦) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، فصل النون، باب السين، ٢/٢٦٢.
(٣٧) أبن منظور، لسان العرب، مادة. نجس.
(٣٨) المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ١/٢٦.
(٣٩) اطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، ١/٤١١.
(٤٠) الربيني، مغني المحتاج، ١/١٧.
(٤١) المصدر السابق.
(٤٢) أبن منظور، لسان العرب، مادة (حال)

على الخمرة إذا انقلبت خلا وجلود الميتة إذا دبغت والجلالة إذا حبست والأول ظاهر المذهب[٤٣].

قال صاحبُ تهذيب الفروق[٤٤]. وكذلك المغني[٤٥] ما ملخصه: تقع إزالة النجاسة في الشريعة على ثلاثة أقسام، والقول قول صاحب الفروق - إزالة فقط، وإحالة فقط، وإزالة وإحالة معاً. فالإزالة فقط بالماء في الثوب والجسد والمكان. والإحالة فقط في الخمر تصير خلاً.

والأزالة والإحالة معاً في الدباغ، فإنه إزالةُ للفضلات بعصر الجلود بتغيير هيئتها إلى هيئة أخرى.

وذهبت طائفة من العلماء إلى شمولية قاعدة الاستحالة ومنهم الإمام الشوكاني بقوله: إذا استحال ما هو محكوم بنجاسته إلى شيء غير الشيء الذي كان محكوماً عليه بالنجاسة كالعذرة تستحيل تراباً، والخمر يستحيل خلاً، فقد ذهب ما كان محكوماً بنجاسته، ولم يبقَ الاسم الذي كان محكوماً عليه بالنجاسة، ولا الصفة التي وقع الحكم لأجلها، وصار كأنه شيء اخر وله حكم اخر[٤٦].

وعلى هذا الرأي ابنُ تيمية[٤٧] والزيدية والإمامية[٤٨] يقول الإمام المجلسي من فقهاء الإمامية من باب الاستحالة المطهرة استحالة النطفة حيوانا طاهراً، والماء النجس بولاً لحيوان مأكول اللحم، والغذاء النجس روثاً أو لبناً لمأكول اللحم، والدم النجس قيحاً أو جزءاً من حيوان لا نفس له، والعذرة نباتاً أو فاكهة[٤٩].

وقال ابن حزم: (وكذلك لو استحالت صفات عين الحلال الطاهر، فبطل عنه الاسمُ الذي ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم اخر وارد على حرام أو نجس، فليس هو ذلك الحلال الطاهر بل قد صار شيئاً اخر ذا حكم اخر، كالعصير يصير خمراً، أو الخمر يصير خلاً، أو لحم الخنزير تأكله دجاجة يستحيل فيها لحم دجاج حلالاً، وكالماء يصير بولاً، وكالطعام

(٤٣) ابن قدامة، المغني ٧٢/١.
(٤٤) محمد علي، تهذيب الفروق بحاشية الفروق، ١٧٣/١، والقرافي، والفروق ١١/١، ١١٢.
(٤٥) ابن قدامة، المغني، ٧٢/١.
(٤٦) الشوكاني، كتاب السيل الجرار، ٥٢/١، والدرر المضيئة شرح الدرر البهية، ٢٨/١ - ٣٠.
(٤٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥٠٢/٢١.
(٤٨) المرتضى، عيون الأزهار، ٢٥/٢٤/١، والبحر الزخار، ٢٣/١.
(٤٩) المجلس، بحار الأنوار، ١٥١/٧٧.

يصير عذرة، والعذرة والبول تدهن بهما الأرض فيعودان ثمرة حلالاً، ومثل هذا كثير، وكنقطة ماء تقع في خمر أو نقطة تقع في ماء، فلا يظهر لشيء من ذلك أثر، وهكذا كل شيء والأحكام للأسماء والأسماء تابعة للصفات التي هي حد ما هي فيه المفرق بين أنواعه"[50]

والمياه المعالجة في محطات التنقية تخرج من المحطة بعد معالجتها وتسمى المياه المعالجة ولا تسمى مياها، ولذلك ينصب البحث على واقع المياه بعد المعالجة هل تحول البول في هذه المياه إلى شيء اخر ومسمى جديد؟، وهل تخلصت المياهُ من البراز المذاب في الماء ولم يخرجْ مع المياه المعالجة من محطات التنقية؟

إن عمل محطات التنقية بالمعالجة الثنائية والثلاثية كما مرّ انفاً لا تتخلص من النجاسات التي امتزجت مع كل قطرة ماء دخلت معها المحطة، بل لا يزيد عمل محطات التنقية على التخلص من المواد الصلبة وترسيب كميةٍ كبيرةٍ من البراز والأملاح المعدنية التي تخرج مع البول، ولا أدل على ذلك من الاثار السوداء التي يتركها جريان الماء في قاع المجرى أو في المصب الأخير أو أطراف السيول التي تحمل هذه المياهَ المعالجة، بل إن رغوة الماء المحمل بكثير من اثار المنظفات يرى من مسافة بعيدة.

وبناءً على هذا فالماء الخارج من محطات التنقية الثنائية والثلاثية مياه عادمة نجسة لأنها لم تستحل إلى مياه طاهرة أو ما يطلق عليها الفقهاء الماء المطلق الطاهر الطهور. ولا عبرة للتخلص من الطعم والرائحة من المياه المعالجة بعد خروجها من محطات التنقية، لأننا لا نقول للماء القليل الذي اختلط ببول ادمي أنه طاهر لأنه لا لونَ له ولا طعمَ ولا رائحةَ.

ومن خلال تعريف الاستحالة السابقة: وهو التغير والتحول لغة، وصيرورة الشيء إلى غير حالته الأولى كبخار الماء والماء والخمر يستحيل خلاً والجلة تتحول بالغذاء عليها لحماً والبراز يأكله الدجاج يستحيل لحماً وبيضاً وهكذا تتحول الأشياء إلى أشياء أخرى مغايرة لها بالصفات ولها أسماء جديدة لا علاقة لها ولا صلة لها ولا شبه لها بالسابق

وإذا طبقنا هذا المعنى على واقع المياهِ المعالجةِ في محطات التنقية، فإنه لا ينطبق عليها بحال. إذ إن البول المذاب في الماء تترسب منه بعض الشوائب والأملاح في قاع الأحواض المعدة لذلك، وتخرج نسبة كبيرة من الأملاحِ الذائبة العالقة مع المياه إلى خارج المحطة مع المكونات الأخرى للبول من دهون وما شاكلها.

---

(٥٠) ابن حزم، المحلى، ١/١٣١، مرجع سابق

كذلك البراز المذاب بالماء حيث يصل إلى الأحواض المعدة للمعالجة وتتخلص المعالجة من المواد الطافية على السطح والمواد الصلبة الثقيلة وتترسب كمية كبيرة من المواد العالقة بالماء العادم من دهون وأملاح وما شاكل ذلك.

إلا أن عملية المعالجة لا يحيل الماءَ العادمَ إلى ماء مطلق طاهر، فالماء العادم الذي دخل محطات التنقية هو عينه بعد تخليصه من كمية كبيرة من العوالق يخرج محملاً بنسبة لا بأس بها من البول وبقايا البراز المذاب وغيره من الكتل الصلبة خارج محطات التنقية. ولا أدل على ذلك من أن السدود التي تدخلها كمياتٌ كبيرةٌ من المياه المعالجة تترسب في قاعها كميات كبيرة من العوالق هذه بلغ سمكها أحياناً عدة أمتار في قاع السدود، وعند تنظيفها بين سنة وأخرى تخرج هذه العوالق أشبه بالبراز المذاب الذي يترسب في قاع الأحواض المعدة للمعالجة في محطات التنقية والمعالجة.

إن عمليات المعالجة هذه لا تحيل المياهَ العادمةَ النجسةَ إلى مياه طاهرة ولا تطهرها عمليات المعالجات الأولية والثنائية المذكور في مقدمة البحث فضلاً على أن هذه الطرق لا تخلص المياه من المواد الكيماوية والعضوية المرضة، وهذه في البلاد التي تستخدم الطريقة الثلاثية فكيف في البلاد التي تقتصر على الطريقة الثنائية. وقد دلت تقارير (جيفس) على أن مصانع معالجة المياه العادمة في هانوفر والينوي وكاليفورنيا وندوك وناميبيا قد تمكنت من إنتاج مياه ذات نوعية تعادل نوعية مياه الشرب، باستثناء ما يتعلق بمجموع المواد الصلبة الذائبة والكائنات العضوية المرضة[٥١].

ويفهم من فتوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية التي نشرتها جريدةُ (المدينة) الصادرة في جدة بتاريخ ١٧/إبرايل/١٩٧٩م، القولُ بنجاسة المياه العادمة المعالجة، وأنها تطهر بالاستحالة وأنه من المكن استخدامها في مجال العبادات والشرب ويظهر ذلك في الأحوال الآتية:

١- إذا تغيرت صفة المياه النجسة بأن اختفت من ذاتها.

٢- إذا أضيفت مياه طهورة بكميات كبيرة إلى المياه النجسة حتى تضمحل نجاستها.

٣- إذا أزيلت صفة النجاسة بمرور الزمن أو بتأثير الشمس والهواء.

وبهذا تستحيل المياه العادمة النجسة إلى مياه طاهرة بما تستحيل به الأشياء وهذا ما ذكرته هيئة كبار العلماء[٥٢].

(٥١) السلال ن عبد الكريم، مياه المجاري، معالجاتها وفوائدها وأضرارها، مجلة البيئية، ص٢٠ ٢١.
(٥٢) السلال، عبد الكريم، مياه المجاري، معالجاتها وفوائدها وأضرارها، مجلة البيئية، ص ٢٠ - ٢١.

المبحث الثالث

الانتفاع بالمياه المعالجة وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول

أولاً: حكم الانتفاع بتناول الإنسان المياه المعالجة

الانتفاع مصدر: انتفع من النفع وهو ضد الضرر، وهو ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه.

فالانتفاع: الوصول إلى المنفعة، يقال انتفع بالشيء إذا وصل به إلى منفعته[٥٣].

ولا يخرج استعمال الفقهاء لهذا اللفظ عن هذا المعني اللغوى. وذكر الشيخ محمد قردر باشا في مرشد الحيران أن «الانتفاع الجائز هو حقُّ المنتفع في استعمال العين واستغلالها ما دامت قائمة حالها، وان لم تكن رقبتها مملوكة»[٥٤].

واستعمل هذا الفظ غالباً مع كلمة (حق) فيقال: حق الانتفاع ويرادُ به الحقُّ الخاص بشخص المنتفع غير القابل للانتقال للغير. وقد يستعمل مع كلمتي (ملك وتمليك) فيقال ملك الانتفاع، وتمليك الانتفاع، ولعل المراد بالملك والتمليك أيضاً. حق التصرف الشخصي الذي يباشره الإنسان بنفسه فقط[٥٥].

اتفق الفقهاء على نجاسة بول الأدمي وغائطه إلا بول الصبي الرضيع، فيكتفي برشه عند الشافعية والحنابلة مع أنه نجس. وكذلك لحم الخنزير والدم المسفوح والخمر والقيح والمذي والودي ولحم ميتة الحيوان غير المائي الذي له دم سائل، ولحوم الحيوان غير المأكول وألبانه والجزء المنفصل أو المقطوع من الحي في حال حياته[٥٦].

ومن تتبع النصوص وأقوالِ الفقهاء لم نجدْ خلافاً على حرمة الانتفاعِ بالخمرِ والدم والميتة باستثناء اهابها ففيه خلاف وكذلك الخنزير باستثناء شعره فيه خلاف أيضاً. كما

(٥٣) الموسوعة الفقهية نقلاً عن، المصباح المنير، ومعجم مثنى اللغة مادة (نفع).

(٥٤) المصدر السابق نقلاً عن مرشد الحيران، مادة (١٣).

(٥٥) القرافي، الفروق ١/١٨٦، نقلاً عن المصدر السابق.

(٥٦) كمال الدين بن عبد الواحد، فتح القدير ١/١٣٥، ابن جزيء، القوانين الفقهية، ص٣٦، الشربينالي، مراقي الفلاح، ص٢٥، ابن رشد، بداية المجتهد ١/٣٧، الشربيني، مغني المحتاج ١/٧٧، الشيرازي، المهذب ١/٤٦، كشاف القناع ١/٢١٣، ابن قدامة، المغني ١/٥٢، الزحيلي، الفقه الإسلامي أدلته ١/١٥٠.

ورد في أقوال الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية، واجاز الفقهاء الانتفاع بكلب الحراسة والصيد واختلف الفقهاء في جواز الانتفاع بالسرقين والبعر واختلفوا في طهارتها ومن الأمثلة على ذلك:

أولاً: ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية أن النجاسات من بول الإنسان والحيوان وروث ما يؤكل لحمه أو لا يؤكل يحرم استعمالها والانتفاع بها إلا لضرورة لأنها نجسة[٥٧].

وقد خالفهم المالكية في فضلة ما يؤكل لحمه من روث وبعر وزبل دجاج وذرق الطيور جميعاً وكذلك الخمر إذا تحللت بنفسها لا بفعل فاعل بأنها طاهرة[٥٨].

ثانياً: اختلف الفقهاء في نجاسة الماءِ القليل أو الكثير إذا خالطته أو وقعت به نجاسة أو مر على نجاسة أو مرت عليه. وكذلك فرق الفقهاء كما مر بنا سابقاً بين الماء الراكدِ والماء الجاري إذا خالطته النجاسةُ.

وبناء على ذلك لم يختلف الفقهاء في حرمة الانتفاع بالنجس المتفق عليه كالخنزير والخمر والميتة والدم وبول الادمي وبرازه سواء أكانا منفصلين أم اختلطا بالماء وذابا به كما في مياه محطات التنقية موضوع البحث. وأدلة تحريم الانتفاع بالنجس أو المتنجس المتفق عليها إلا لضرورة أقرها الشارع الكتاب والسنة ومنها:

أولاً: أدلة تحريم الانتفاع بالنجس من القران الكريم

١- قال تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾[٥٩].

وجه الدلالة من الاية. أن الأية وصفت الخمر والميسر والأنصاب والأزلام بالرجس والرجس كما ورد في القاموس: هو القذر، فكل ما استقذر من عمل يسمى رجساً. وهو العمل المؤدي إلى العذاب، والشك والعقاب والغضب. ويقال رجس. أي عمل عملاً قبيحاً.

وقد أمرت الاية باجتناب ذلك الرجس لأن الحكم وإن كان مسلطاً على ما جاء في الأية من الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، فهو يشمل كل رجس ولو كان الأمرُ مسلطاً عليها

---

(٥٧) ابن حزم، المحلي ١/١٦٨ ابن عبد الواحد، شرح فتح القدير ١/٢٠٢.

(٥٨) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعالم العلامة شمس الدين محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات الدردير ١/٥٠ وما بعدها، دار إحياء التراث العربي قوانين الأحكام الشرعية، محمد بن زهدم بن جزي الغرناطي المالكي، ص٣٦ وما بعدها، طبعة مكتبة عالم الفكر.

(٥٩) المائدة (٢٩).

لقال تعالى (فاجتنبوها .) ولذلك قال تعالى (فاجتنبوه) أي اجتنبوا هذا الرجس، فالله تعالى قد وصف ما ورد في الآية بالرجس، ثم أمر باجتنابه بهذا الوصف أي وصف الرجس، وهذا يدل بدلالة الإشارة على اجتناب النجس من حيث هو نجس.

قال الإمام الطبرسي «وفي هذه الآية دلالة على تحريم الخمر وهذه الأشياء من أربعة أوجه:

أحدها: انه سبحانه وصفها بالرجس وهو النجس، والنجس محرم بلا خلاف»[60].

وقال صاحب صفوة البيان «رجس. أي خبث مستقذر أو إثم أو شر. وعن الزجاج الرجس اسم لكل ما استقذر من عمل قبيح. يقال رَجِس - كَفرح وكرم - عمل عملاً قبيحا واصله من الرجس وهو شدة صوت الرعد وهدير البعير؛ فيسمى العمل الشديد في القبح رجساً»[61].

قال أبو بكر العربي: المسألة الثالثة في قوله تعالى (رجس) وهو النجس، وقد روي في صحيح حديث الاستنجاء أن النبي ﷺ أتى بحجرين وروثة، فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال إنها ركس؛ أي نجس. ولا خلافَ في ذلك بين الناس إلا ما يؤثر عن ربيعة أنه قال إنها محرمة، وهي طاهرة، كالحرير. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، الرجس النجس، الخبيث المخبث). ويعضد ذلك من طريق المعنى أن تمام تحريمها وكمال الردع عنها الحكم بنجاستها حتى يتقذرَها العبد، فيكف عنها قربانا بالنجاسة وشرباً بالتحريم، فالحكم بنجاستها يوجب التحريم[62].

وقال الإمام القرطبي: الرابعة - قوله تعالى (رجس)، قال ابن عباس في هذه الاية (رجس) سخط وقد يقال للنتن والعذرة والأقذار رجس. والرجزُ بالزاي. العذابُ لا غير، والركس: العذرة لا غير، والرجس يقال للأمرين[63].

٢- قوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾[64].

---

(٦٠) الشيخ ابو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، المجمع البيان في تفسير القران، ٣/٤٩٣، دار الفكر - بيروت ١٩٩٤

(٦١) الشيخ حسين محمد مخلوف، صفوة البيان لمعاني القران، ص١٦٠، ط٣، الكويت ١٩٨٧، زاد المسير في علم التفسير، للإمام أبي الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي الجوزي، ٢/٣١٦، دار الفكر، ١٩٨٧.

(٦٢) أحكام القران لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بأن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي ٢/٦٥٦، دار الجيل، بيروت.

(٦٣) الجامع لأحكام القران، القرطبي، دار الشعب، ٣/٢٢٨.

(٦٤) الحج آية (٣٠).

قال الإمام الطبرسي في تفسير هذه الاية: «من هنا للتبيين والتقدير، فاجتنبوا الرجس الذي هو الأوثان وقيل: أنهم كانوا يلطخون الأوثان بدماء قرابينهم فسمى ذلك رجساً»[٦٥].

وقال الشيخ مخلوف «أي اجتنبواا القذر الذي هو الأوثان، وهي التماثيل التي كانوا يعبدونها من دون الله»[٦٦].

وقال ابن العربي في تفسير الاية الكريمة. قوله: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ وصف الله الأوثان بأنها رجس والرجس النجس، وهي نجسة حكماً، والنجاسة ليست وصفاً ذاتيا للأعيان، وإنما هي وصف شرعي من أحكام الإيمان، ولهذا قلنا: إنها لا تزالُ بالإيمان. كما لم تجز الطهارة في الأعضاء إلا بالماء»[٦٧].

قال ابن عطية «ثم أمرهم باجتناب الرجس من الأوثان، والكلام يحتمل معنيين. أحدهما: أن تكون (من) لبيان الجنس فيقع نهيه عن رجس الأوثان فقط، وتبقى سائر الأرجاس نهيها في غير هذا الموضع، والمعنى الثاني: أن تكون (من) لابتداء الغاية، فكانه نهاهم عن الرجس عاماً ثم عين لهم مبدأه الذي منه يلحقهم؛ إذ عبادة الوثن جامعة لكل فساد ورجس، ويظهر أن الإشارة إلى الذبائح التي كانت للأوثان، فيكون هذا مما يُتلى عليهم. ومن قال إن (من) للتبعيض قلب معنى الاية وأفسده، والمروى عن ابن عباس وابن جريج أن الاية نهي عن عبادة الأوثان»[٦٨].

وقد اكد القران الكريم على حرمة الانتفاع بالنجس في قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلى محرماً، فإنه رجس﴾[٦٩] أي فإن لحم الخنزير نتن قذر، أو نجس أو خبيث مخبث (أو فسقاً) عطف على (لحم) وسمي فسقاً لتوغله في الخروج عن الطاعة[٧٠].

ثانيا: ومن السنة:

١ - عن مجزأة بن زاهر الأسلمي عن أبيه قال: «إني لأوقدُ تحتَ القدر بلحوم الحُمر إذ نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن رسولَ الله ﷺ ينهاكم عن لحوم الحُمُر»[٧١].

---

(٦٥) الإمام الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القران، ١٣١/٧.

(٦٦) الشيخ حسنين مخلوف، صفوة البيان لمعاني القران، ص٤٢٨.

(٦٧) أحكام القران، ابن العربي، ١٢٨٤/٣.

(٦٨) ابن عطية، أبو محمد، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد بن عبد الحق بن عطية الأندلسي، ٢٧٣/١٠، ط١٩٨٨، الوحة.

(٦٩) الأنعام أية (١٤٥).

(٧٠) الشيخ حسنين مخلوف، صفوة البيان، ص١٩٤.

(٧١) أخرجه البخاري في المغازي رقم (٤١٧٣) من حديث الأسلمي رضي الله عنه.

وفي رواية النسائي عن أنس قال «أتانا منادي رسول الله ﷺ فقال إن الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الحمر فإنها رجس»[٧٢].

وجه الدلالة من الحديث: أن لحوم الحمر الأهليةِ محرمةٌ لكونها رجساً أي نجسة لقوله ﷺ (فإنها رجس)، والنص هنا في اللحوم لا في الحمير، فالحمار وهو حي طاهر وإنما حرم أكل لحمه للوصف الذي وصف به.

٢- وفي حديث عبد الله بن مسعود قال: «أتى النبي ﷺ الغائط فأمرني أن اتيه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين والتمست الثالثَ فلم أجده، فأخذت روثة فأتيته بها فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال هذا ركس»[٧٣].

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ ألقى الروثة ورفض أن يتمسح بها من الخلاء، وذلك لصفتها أي لكونها ركساً أي نجسه إذ أخذ الحجر لطهارته وألقى الروثة لنجاستها. وقد روى عنه ﷺ أنه قد كان يأمر في الاستطياب من الغائط بثلاثة أحجار، ونهى عن الروث والرمة[٧٤]. وعن أبى هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ (نهى ان يستنجي بروث أو بعظم وقال: «إنهما لا يطهران»[٧٥].

فهذه الأحاديث جميعاً، مع حديث ابن مسعود الذي قال فيه ﷺ (هذا ركس) أو بأنها ركسٌ، كما جاء في لفظ الترمذي. وهذا يعني أنها نجسة، وهذا التعليل من الرسول ﷺ، يجب أن يصار إليه، لأن الموضوع هنا هو استعمالُ نجس في إزالة نجاسة، فمنع رسول الله صلى الله عليه وسلم استعماله لصفته أي لأنه نجس وهذا الحديث مع الأحاديث الأخرى نص في محل النزاع أي أنه يحرم استعمال النجس والانتفاع به[٧٦].

---

(٧٢) اخرجه البخاري في المغازي رقم (٤١٩٨) ومسلم في الصيد والذبائح (١٥٤٩/٣) والنسائي في الطهارة (٥٦/١) من حديث انس رضي الله عنه.

(٧٣) هذا لفظ البخاري في كتاب الوضوء باب لا يستنجي بروث، رقم (١٥٦)، فتح الباري ٢٥٦/١، واخرجه الترمذي في الطهارة رقم (١٧)، ٢٥/١، والنسائي، باب الرخصة فيالاستطابة بحجرين، رقم (٤٢)، ٣٩/١-٤٠، وأحمد في المسند، ٣٨٨/١ - ٤١٨.

(٧٤) الروث: هو رجيع ذات الحوافر، وارمة هي أعظم البالي، رواه أبو داود في الطهارة رقم (٧)، النسائي في الطهارة رقم (٤٠)، وابن ماجة رقم (٣٠٩)، وسنن الدارمي رقم (٦٧٣)، ومسند أحمد، باقي مسند المكثرين رقم (٧١٠٢).

(٧٥) أخرجه الدارقطني في سننه ٥٦/١، كتاب الطهارة (٢٥٦/١) وقال اسناد صحيح.

(٧٦) ابن قدامة، المغني، ١٥٧/١.

٣- عن جابر «أنه سمع رسول الله ﷺ، يقول أن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل يا رسول الله. أرأيت شحوم الميتة فإنه يُطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس، فقال لا هو حرام، ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك قاتل الله اليهود إن الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه»[٧٧].

قال الإمام الشوكاني في شرح الحديث: «والعلة في تحريم بيعه وبيعِ الميتة هي النجاسةُ عند جمهور العلماء فيتعدى ذلك إلى كل نجاسة»[٧٨].

قال الإمام العيني في عمدة القارىء في شرح قوله ﷺ. «لا حرام» في حديث جابر: «أرأيت شحوم الميتة»، أي فقال النبي ﷺ لا تبيعوها هو حرام أي بيعها حرام، هكذا فسر بعض العلماء، منهم الشافعي، ومنهم من قال. يحرم الانتفاعُ بها فلا يجوزُ الانتفاعُ من الميتة أصلاً عندهم إلا ما خص بالدليل. «فأخبر النبي ﷺ أن ذلك ليس كالذي ظنوا وأن بيعَها حرامٌ وثمنها حرام إذا كانت نجسة نظيرة الدم والخمر مما يحرم بيعها واكل ثمنها»[٧٩].

٤- وروى أبو داود عن ابن عمر قال. نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها. وفي رواية عن الجلالة في الأبل أن يركب عليها أو يشرب من ألبانها[٨٠]. قال الحليمي أبو عبد الله: فأما الجلالة فهي تأكل العذرةَ من الدواب والدجاج المخلاة. ونهى النبي ﷺ عن لحومها. وهذا الموضوع قد فصلته في حكم الانتفاع بما تغذى بالنجس.

ومن هذا الباب نُهي أن تُلقي في الأرض العذرة. رُوي عن بعضهم قال. كنا نكري أرضَ رسول الله ﷺ ونشترط على من يكريها ألا يلقي فيها العذرةَ. وعن ابن عمر أنه كان يكري أرضه ويشترط ألا تدفن بالعذرة. ورُوِي أن رجلاً كان يزرع أرضهَ بالعذرة فقال

---

(٧٧) أخرجه البخاري في البيوع رقم (٢٢٢٦) ومسلم في المساقاة (١٢٠٧/٣) والنسائي في الفرع والعيرة (١٧٧/٧) وأحمد في المسند (١١٧/٢) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٧٨) الشوكاني، نيل الأوطار، ٢٣٧/٥)، ط دار الجيل.

(٧٩) العيني، بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد، عمدة القارىء، شرح صحيح البخاري، ٥٤/١٢ وما بعدها، دار الفكر - بيروت.

(٨٠) أخرجه أبو داود في كتاب الأطعمة حديث رقم (٣٧٨٥) والترمذي في الأطعمة رقم (١٨٢٤) وابن ماجة في الأطعمة حديث رقم (٣١٨٩) والبيهقي في السنن الكبرى (٣٣٢١٩) والسند صحيح بطرقه وشواهده، هذا اللفظ أخرجه أبو داود في كتاب الأطعمة حدث رقم (٣٧٨٧) والبيهقي في السنن الكبرى (٣٢٢/٩) والسند حسن فيه عمرون بن أبي قيس قال عنه ابن حجر في التقريب ص(٤٢٦) صدوق له أوهام ومن هذه صفته فحديثه حسن.

له عمر: «أنت الذي تطعم الناس ما يخرج منهم»[٨١].

٥- عن أبي سعيد الخدري قال «سمعت رسول الله ﷺ يقول: يا أيها الناس إن الله يعرض الخمر ولعل الله سينزل فيها أمراً، فمن كان عنده منها شيء فليبعه ولينتفع به، قال ما لبثنا إلا يسيراً حتى قال أن اللهَ حرم الخمرَ فمن أدركته هذه الاية وعنده منها شيء فلا يشرب ولا يبع، قال: فاستقبل الناس بما كان عندهم منها في طريق المدينة فسفكوها»[٨٢].

وعن ابن عباس قال: «كان لرسول الله ﷺ صديق من ثقيف أو من دوس فلقيه بمكة عام الفتح براوية خمر يهديها إليه، فقال رسول الله ﷺ يا فلان أما علمت أن الله حرمها، فأقبل الرجل على غلامه فقال: اذهب فبعها، فقال رسول الله ﷺ يا أبا فلان بماذا أمرته قال أمرته أن يبيعَها قال إن الذي حرّم شربَها حرّم بيعَها، فأمر بها فأفرغت في البطحاء»[٨٣].

وفي رواية لأحمد «أن رجلاً خرج والخمر حلال فأهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر فذكر نحوه»، وهو دليل على أن الخمورَ المحرمةَ وغيرَها تراقُ ولا تستصلح بتخليل ولا غيره[٨٤].

وعن أبي هريرة «أن رجلاً كان يهدي النبي ﷺ راوية خمر فأهداها إليه عاماً وقد حُرّمت، فقال النبي ﷺ. أنها قد حرمت، فقال الرجل أفلا أبيعها، فقال إن الذي حرّم شربها حرم بيعها، قال أفلا أكارم بها اليهود، قال إن الذي حرّمها حرّم أن يكارم بها اليهود، قال فكيف أصنع بها، قال شنها على البطحاء» رواه الحميدي في مسنده[٨٥].

وقدز تكرر أمر النبي في الأحاديث المذكورة بإراقة الخمرة، فقال ج في الحديث الأول فلا يشرب ولا يبيع فاستقبل الناس بما كان عندهم منها طرق المدينة فسفكوها.

وفي رواية ابن عباس فأمر بها فأفرغت في البطحاء، وفي رواية أحمد الأمر بإراقتها،

---

(٨١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٦/١٣٩) والسند ضعيف لجهالة حسان العيسي والد حجاج من طريق حجاج بن حسان عن أبيه عن عكرمة عن ابن عباس، انظر الشوكاني، نيل الأوطار، ٥/٢٣٧.

(٨٢) أخرجه مسلم في صحيح كتاب المساقاه (٣/١٢٠٥).

(٨٣) أخرجه مسلم في صحيح كتاب المساقاه (٣/١٢٠٥).

(٨٤) هذه الرواية أخرجها أحمد في السند (١/٣٢٣) من طريق ربعي عن إبراهيم عن عبد الرحمن بن اسحاق عن زيد بن اسلم عن أبن وعلة عن ابن عباس والسند صحيح.

(٨٥) أخرجه الحميدي في مسنده (٢/٤٤٧ - ٤٤٨) والخطابي في غريب الحديث (١/٦٦) من طريق سالم ابي النضر عن رجل عن أبي هريرة والسند ضعيف لوجود رجل مجهول فيه.

وفي رواية الحميدي عن أبي هريرة قال: شنها على البطحاء، وقوله (اضرب بهذا الحائط) أي اصببه وأرقه في البستان وهو الحائط[86].

٦- عن ميمونة «أن رسول الله ﷺ سئل عن فأرة وقعت في سمن فماتت، فقال: «القوها وما حولها وكلوا سمنكم»[87]. وفي رواية سئل عن الفأرة تقع في السمن، «فقال إن كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه»[88]. وعن أبي هريرة قال: «سئل رسول الله ﷺ عن فأرة وقعت في سمن فماتت، فقال: إن كان جامداً فخذوها وما حولها، ثم كلوا ما بقي وإن كان مائعاً فلا تقربوه»[89].

وإن تنجس العجين ونحوه فلا سبيل إلى تطهيره لأنه لا يمكن غسله، وكذلك إن نقع السمسم أو شيء من الحبوب في الماء النجس حتى انتفخ وابتل لم يطهر، قيل لأحمد في سمسم تقع في ثغار فوقعت فيه فأرة فماتت، قال لا ينتفع بشيء منه[90].

إن النصوص السابقة الذكر وما دلت عليه اتفقت على تحريم الانتفاعِ بالنجاسات أو المتنجسات، وهذا ما تبين من خلال استدلال الفقهاء بالنصوص المذكورة.

المطلب الثاني: حكم استعمال المياه المعالجة في التطهير

إن معالجة المياه في محطات المعالجة أنفة الذكر لا تستحيل المياه العادمة بها إلى مياه طاهرة طهور كما أسلفنا في هذا البحث، بل تبقى المياه المعالجة مياهاً نجسة غيرَ طاهرة ولا مطهرة.

وعلى فرض من يقول إنها تطهرت بالمعالجة إلاّ أنها بقيت غير مطهرة لأنها بقيت على أصلها مياهاً مستعملة امتزجت بالنجاسة وتخلصت بالمعالجة من كمية كبيرة منها خاصة الصلبة إلاّ أن البولَ وما ذاب من البراز والمواد الصلبة والأملاح السامة التي امتزجت بها بقيت عالقة بها ولو بنسبة ٠.١٪.

(٨٦) المرجع السابق، ٧٨/٩.

(٨٧) رواه البخاري في الوضوء رقم ٢٣٥.

(٨٨) رواه أبو داود في الأطعمة رقم (٣٨٤٣) وسنده صحيح.

(٨٩) رواه أحمد وأبو داود في الأطعمة رقم (٣٨٤٢) وسنده صحيح.

(٩٠) المغني ويليه الشرح الكبير، تأليف الشيخ الإمام ابن قدامة المقدسي، ٣٦/١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

- وابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجلالة في الأبل أن يركب عليها أو يشرب من ألبانها، أبو داود في الطعمة رقم (٣٧٨٧).

وبناءً على ذلك لا تقع الطهارةُ من الحدث أو إزالة نجس بهذه المياه لأن هذه المياه هي من باب غسالة النجاسبة الحقيقية فهي نجسة إذا انفصلت عن النجاسة. ولا يجوز الانتفاع بالغسالة سواء للشرب أو التطهير أو سقي الدواب والشجر ونحو ذلك لأن النجسَ فيها غالبٌ.

وقد اتفق الفقهاء أن الغسالة إذا تغيرت في الطعم أو اللون أو الريح فهي نجسة وبهذا قال المالكية والشافعية والحنابلة[٩١].

المطلب الثالث: انتفاع الإنسان بالمياه المعالجة لسقايتها الحيوان والنبات

إن المياه المعالجة في محطات التنقية المذكورة تخرج من هذه المحطات وقد تخلصت من معظم العوالق الصلبة وبعضِ الأملاح، إلا أنها تخرجُ وهي محملةٌ بالنجاسات الذائبة والبول فتبقى مياهاً متنجسة، ولا تستحيل هذه المياه لأنها لا تختلط بماء جار كمياه الأنهار والعيون الكبيرة، حيث لا تستحيل هذه المياه كما مر في باب الاستحالة إلى ماء مطلق.

وبما أن هذه المياه تبقى متنجسة فإنه لا يجوز انتفاع الإنسان بهذه المياه في سقايتها الحيوان وري النبات، وتأخذ حكم الانتفاع بما خالطه النجس، وقد ورد عن جابر أنه سمع النبي ﷺ يقول: إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلودُ ويستصبح بها الناس؟ فقال هو حرام، ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك قاتل الله اليهود إن الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه[٩٢].

وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: لعن الله اليهودَ حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا ثمنها وإن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه[٩٣].

وأما ما روي ان رسول الله ﷺ سئل عن فأرة وقعت في ودك، فقال عليه السلام (اطرحوها وما حولها إن كان جامداً، قيل وإن كان مائعاً: قال فانتفعوا به ولا تاكلوه) وهذا الحديث لم يروه أحد إلا عبد الجبار بن عمر وهو لا شيء وضعفه ابنُ معين والبخاري وأبو داود والساجي وغيرهم. وأما ما ورد في شأن بئر بضاعة فهو من الماء الكثير الجاري كما

(٩١) الشرح الصغير ١/٨٢، القوانين الفقهية ص٣٥، مغني المحتاج ١/٨٥، المغني ١/٥٨، ٢/٩٨، الفقه الإسلامي أدلته ١/١٨٩ – ١٩٩.
(٩٢) الحديث، سنن تخريج، ص٢٢.
(٩٣) رواه أحمد في مسنده وأبو داود.

قال صاحب الهداية سابقاً بأنها عين جارية تضعف فتزيد[٩٤]، ويستحيل أن يسمح النبي لأهل المدينة أن يطرحوا النجاسات والنتن وخرق الحيض والجيف في بئر ثم يصفه بأنه ماء لا ينجسه شيء ويشرب ويتوضأ منه.

وأما ابار ثمود كما أخرج البخاري وغيره عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: إن الناس قد نزلوا مع رسول الله ﷺ أرض ثمود (الحجر) واستقوا من بئارها واعتجنوا به فأمرهم رسول الله أن يهريقوا ما استقوا من بئارها وان يعلفوا الإبل العجين وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت تردها الناقة[٩٥].

والمدقق في مياه هذه الأبار يلاحظ أنها لم تكن نجسةً إنما كان النهي عن الانتفاع بماء هذه الابار باعتبارها ماء معذبين والنهي كان لهذا الوصف ورواية أحمد عن النبي ﷺ قال: (أني اخشى أن يصيبكم مثل ما أصابهم فلا تدخلوا عليهم)[٩٦].

وهذا لا يصلح دليلاً على جواز الانتفاع بالماء المتنجس قبل تطهيره. هذا من ناحية اما من ناحية أخرى فإن هذه المياهَ المعالجةَ تخرجُ من محطات التنقية وهي محملة بالمواد السامة من الرصاص والأملاح التي تتغذى بها الحيوانات والنباتات وتنتقل إلى الأوراق والثمار لأنها لا تهضم كما تنتقل المرضات من الكائنات الحية أيضاً. فإذا ثبت هذا فإنه يحرم الانتفاع بها لأنها ضارة والنبي ج يقول. (لا ضررَ ولا ضرارَ) والقاعدة الشرعية جاءت تنص على ذلك وهي: (أن أي فرد من أفراد المباح إذا ثبت ضرره قطعاً يحرم ذلك الفرد ويبقى الشيء على إباحته). وقد أكدت الأبحاث والتقارير المقدمة إلى المؤتمر الذي عقدته الجامعة الأردنية ما بين ٢/٤ - ٢٠/٤/٢٠٠٠ تحت عنوان: دورة معالجة المياه العادمة وإعادة استخدامها على أن المياه المعالجة الجزئية تشكل المصدرَ الأكثرَ خطورةً على الصحة العامة بسبب ما تحمله هذه المخلفات من مسببات مرضية خطيرة على الصحة العامة، وتشير الأدلة المتاحة إلى أن جميع العواملِ المرضةِ يمكن ان تبقى على قيدِ الحياة في التربة والبرك مدة من الزمن تكفي لتسبب أخطاراً محتملة على العمال والمستهلكين للمحاصيل المروية. وتبقى المرضات على قيد الحياة على سطح المحاصيل لزمن أقصر

(٩٤) المرغيناني، الهداية، ١٨/١

(٩٥) أخرجه البخاري في كتابه بدء الخلق، ١٨١/٤، ومسلم في صحيحه في كتاب الزهد، ٢٢٨٦/٤، حديث رقم ٢٩٨١.

(٩٦) مسند أحمد، ١١٧/٢.

مما في التربة (بسبب تعرضها لأشعة الشمس والجفاف) ومع ذلك فإنها تبقى لمدة زمنية كافية لأحداث خطر على صحة المستهلك[٩٧].

وكذلك تقرير (جيفس) المار ذكره ينص على ذلك.

وبناء على هذا لا ينتفع من هذه المياهِ في ري النباتات فإذا تطهرت وخلصت من هده العوالق فإنه يجوز استخدامُها والله أعلم.

المطلب الرابع: حكم الانتفاع بما يغذّى بالنجس

عن ابن عباس قال «نهى رسول الله ﷺ عن لبن الجلالة»[٩٨] «نهى عن ركوب الجلالة»[٩٩] وعن ابن عمر قال «نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها» وفي رواية «أن رسول الله ﷺ نهى عن الجلالة في الإبل أن يركب عليها أو يشرب من ألبانها»[١٠٠].

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية وعن الجلالة وعن ركوبها وأكل لحومها»[١٠١].

والجلالة وهي. الحيوان الذي يأكل العذرة، والجَلة بفتح الجيم وهي البعرةُ. وقال في القاموس الجلة مثلثة البعر أو البعرة. وسواء في الجلالة البقر والغنم وغيرها كالدجاج والأوز وغيرها وادعى ابن حزم أنها لاتقع إلا على ذاتِ الأربع خاصة، ثم قيل إن كان أكثر علفها النجاسة فهي جلالة، وأن كان أكثر علفها الطاهر فليست جلالة. وجزم به النووي في تصحيح التنبيه. وقال في الروضة تبعاً للرافعي الصحيح أنه لا اعتداد بالكثرة بل بالرائحة والنتن، فإن تغير ريح مرقها أو لحمها أو طعمها أو لونها فهي جلالة. والنهي حقيقة في التحريم، فأحاديث الباب ظاهرها تحريم أكل لحم الجلالة وشرب لبنها وركوبها.

وقد ذهبت الشافعية وابن حزم إلى تحريم أكلِ الجلالة، والأصحُ عند الشافعية أنه يكره. وحكاه في البحر عن الثوري وأحمد بن حنبل. وقيلُ يكره فقط كما في اللحم المذكى إذا انتن. قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام لو غذي شاة عشر سنين يأكل حراما لم يحرم

(٩٧) الخندق، حسني مصطفى، الاثار الصحية لإعادة استعمالا المياه العادمة المعالجة، ص٣، والمهذب، عبد الوهاب مطر، سياسة إدارة مياه الصرف الصحي.

(٩٨) رواه أبو داود في الأطعمة رقم (١٨٢٥)، والترمذي في الأطعمة رقم (١٨٢٥). وقال حسن صحيح.

(٩٩) رواه أبو داود في الأطعمة رقم (٣٧٨٦).

(١٠٠) رواه داود في الأطعمة رقم (٣٧٨٥٩).

(١٠١) رواه أحمد والنسائي وأبو داود في الأطعمة رقم (٣٨١١)، والنسائي في الصحاي رقم (٤٤٤٧)

عليه أكلها ولا على غيره. وهذا أحد احتمالي البغوي وإذا قلنا بالتحريم أو الكراهة فإن علفت طاهراً فطاب لحمها حل لأن علة النهي التغير وقد زالت.

وقد اختلف في طهارة لبن الجلالة فالجمهور على الطهارة لأن النجاسة تستحيل في باطنها فيطهر بالاستحالة كالدم يستحيل في أعضاء الحيوان لحماً ويصير لبناً[١٠٢].

وذلك لأن النهي عن الإبل الجلالة وهي اسمه وصفته لو يبطل عنها هذا الاسم الذي ورد الحكم فيه، ولم تنتقل من أسمها إلى اسم أخر، فإذا انتقلت بأكلها الطاهر مدة من الزمن اختلف الفقهاء في تحديدها فينتفي عنها اسم الإبل الجلالة أو الصفة وهي الجلالة، وبالتالي تصبح حلالاً باتفاق الفقهاء ومنهم ابن حزم[١٠٣].

وبناء على القول بالاستحالة فإنه لا يحرم أكلُ ما ينبت على النجاسة، ومنها المياه العادمة وكذلك سائر الثمار واللحوم والألبان التي تغذت بما نبت على ذلك. وإنما الحرمة منصبةٌ على الانتفاع بالنجس، ولا يقال أن المتولد من النجس نجس إلا أن يرد نص بذلك كما ورد في الإبل الجلالة والدجاجة المخلاة كاللبن يفرز من الفرث والدم فإنه تولد من نجس وهو نعمة من نعم الله طيب طاهر. الاية ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين﴾[١٠٤].

قال الإمام القرطبي في المسألة الخامسة قوله تعالى: ﴿من بين فرث ودم لبناً خالصاً﴾ نبه سبحانه على عظيم قدرته بخروج اللبن خالصاً بين الفرث والدم، والفرث: الزبل البذي ينزل من الكرش، فإذا خرج لم يُسمَّ فرثاً[١٠٥].

والقول من قال بطهارة المياه العادمةِ إذا ذهب ريُحها وتغير طعمها ولونها فأُخذت صفات الماء الطاهر باعتبار أن علة نجاستها تكمن في تغير لونها أو طعمها أو ريحها وهذا

---

(١٠٢) الشوكاني. نيل الأوطار، ٢٩٢/٨ وما بعدها، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الشافعي الصغير، شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، ١٤٧/٨ دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، المحلى، ابن حزم، ٤١٠/٧ وما بعدها، دار الأفاق الحديدة، بيروت - لبنان، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الموسوعة الفقهية الكويتية، باب الجلالة، ج١٥، ط٢، ١٩٨٩، ٦٤٨/٩، دار المعرفة، بيروت – لبنان، المغني، ٥٩٣/٨، قليوبي، ٢٦١/٤، وروض الطالب، ٥٦٨/١، وابن عابدين، ١٤٩/١، شرح الزرقاني، ٢٦/٣.

(١٠٣) ابن حزم، المحلى، (١٣٨/١).

(١٠٤) النحل أية ٧٧.

(١٠٥) أبو عبد الله أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القران، (٢٧٤/٥) وما بعدها، طبعة دار الشعب.

التغير هو الذي جعله الشارع علامة على الطهارة والنجاسة إلا أن تنجس المياه العادمة كانت من المخالطة وتحلل النجاسة بالماء، حيث لا تخلو قطرةٌ من هذه المياه إلا وامتزجت بها النجاسة كما أن المعالجة تضيف بعض المواد الكيماوية التي تخص اللون والرائحة وتؤثر في طعم الماء، وهذه ليست من الطرق الشرعية في تطهير الماء المتنجس.

ولا يجوز هنا إعمال مبدأ الاستصحاب لأن الماء الجاري في الأنابيب والمتجمع في محطات التنقية لم يكن اصله طاهراً بل هو متنجسٌ منذ خروجه من البيوت وأماكن السكن

الخلاصة

١- المياه العادمة المعالجة في محطات التنقية لم يتغير واقعها سوى أنها خلصت إلى حد كبير من اللون والطعم والرائحة.

٢- لا ينطبق على هذه المياه تعريف الماء الجاري.

٣- لا تدخل هذه المياهُ في بحث الماء الكثير والقليل لأنه ماء متنجس خالطته النجاسة وامتزجت به.

٤- لا تأخذ هذه المياه العادمة بالمعالجة حكم الاستحالة.

٥- المياه العادمة المعالجة مياه متنجسة لا تقع بها طهارةٌ ولا تصح بها صلاة قبل تطهيرها.

٦- بمعالجة هذه المياه لم تتخلص من الديدان والفيروسات المسببة لأمراض القولون وغيره، كما انها لم تتخلص من المواد السامة المذابة التي تؤثر على صحة الإنسان.

٧- يمكن تطهير هذ المياه المتنجسة بالمكاثرة أي بإراقتها بماء جار كمياه الأنهار والعيون الكبيرة أو بحقنها في الأرض بعيداً عن المناطق المأهولة فيطهرها التراب والمياه الجوفية الكثيرة فتستعمل في هذه الحال في أغراض الزراعة إلا إذا أثبتت الدراسات العلمية انها غير ضارة وأنها تخلصت من المواد الضارة والممرضة.

٨- لم تتخلص المياه المعالجة من المواد المذابة السامة وتدخل هذه المواد في غذاء النباتات وتسبب الأمراض المستعصية.

٩- هذه الأحكام المطروحة في هذ المسالة مبنيةٌ على غلبة الظن وأرجو أن تفتح باب النقاش والبحث لدى الفقهاء والعلماء في هذ المسألة المهمة في وقتنا الحاضر.

المصادر والمراجع

أ- القران الكريم وعلومه

١- القران الكريم.

٢- أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي.

٣- أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، الجامع لأحكام القران، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت.

٤- أبو بكر أحمد الرازي الجصاص، (ت ٣٧٠هـ - ٩٨٠م)، تحقيق محمد العارف فمحاوي، دار إحياء الترث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٥- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (ت ٦٧١هـ - ١٢٧٢م)، الجامع لأحكام القران، دار الشعب.

٦- حسين محمد مخلوف، صفوة البيان لمعاني القران، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٨٧م.

٧- أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، دار الفكر، ١٩٨٧م.

٨- أبو محدم عبد الحق عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، طبعة ١٩٨٨م.

٩- الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القران، دار الفكر - بيروت، ١٩٩٤م.

١٠- الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المكتبة العلمية - بيروت.

ب- الحديث وعلومه

١١- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء، (ت ٥١٠هـ)، شرح السنة، الطبعة الأولى، حققه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط محمد زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي.

١٢- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، القاهرة، دار

الحديث، ١٩٨٨م.

١٣- الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، القاهرة، دار المحاسن للطباعة، ١٩٦٦م.

١٤- الزيلعي، جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي، (ت ٧٦٢هـ)، الطبعة الثانية، مكتبة الرياض الحديثة.

١٥- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار وشرح منتقى الأخبار، دار الجيل، بيروت.

١٦- الإمام البخاري، صحيح البخاري.

١٧- الإمام مسلم، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم.

١٨- أحمد بن حنبل، المسند.

١٩- النسائي - السنن.

٢٠- ابن ماجه - السنن.

٢١- العيني، بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد، شرح صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت.

٢٢- الإمام الحافظ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

٢٣- مالك بن أنس، (ت ١٧٩هـ - ٧٩٥م)، الموطأ، تصحيح وتعليق وترميم وتخريج محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، طبعة ١٩٨٥م.

٢٤- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار الفرقان.

ج- الفقه

٢٥- الأزهري، صالح عبد السميع الأبي، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل في مذهب الإمام مالك إمام دار التنزيل، بيروت، المكتبة الثقافية، بلا.

٢٦- ابن عبد الواحد كمال الدين، شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي.

٢٧- اطفيش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، الطبعة الثالثة، جده، ١٩٨٥م.

٢٨- البحراني، يوسف، (ت ١١٨٦هـ)، كتاب الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق محمد تقي الإيرواني، النجف، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧هـ.

٢٩- البهوتي، منصور بن يونس ادريس، (١٠٥١هـ)، شرح منتهى الارادات، الرياض،

رئاسة إدارة البحثو العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

٣٠- ابن تيمية، أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٨هـ.

٣١- ابن حزم، المحلى منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت.

٣٢- الجمل، سليمان بن عمر العجيلي المصري الشافعي، (ت ١٢٠٤هـ). حاشية الجمل علي شرح المنهج، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.

٣٣- الخرشي علي مختصر سيدي خليل، القاهرة، دار الكتب الإسلامي.

٣٤- الدسوقي، محمد بن عرفه، حشاية الدسوقي على شرح الكبير.

٣٥- الرستاقي، خميس بن سعيد الشقصي، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تحقيق سالم بن حمد الحارثي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٣٦- أبو إسحاق، برهان الدين إبراهيم الحنبلي، المبدع وشرح المقنع، المكتب الإسلامي، ١٩٧٤م.

٣٧- ابن حزم، أبو محمد على بن أحمد بن سعيد، المحلي، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت.

٣٨- بان رشد، محمد بن أحمد بن محدم القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٦م.

٣٩- السمر قندي، علاء الدين، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان

٤٠- الشافعي، الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٠م.

٤١- الشربيني، نحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج المكتبة الإسلامية.

٤٢- شمس الدين المقدسي، أبو عبد الله محمد بن مفلح، كتاب الفروع، عالم الكتب، ١٩٨٥م.

٤٣- شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن أبي العباس أحمد بن حمزه ابن شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح ألفاظ المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

٤٤- شمس الدين محمد بن عرفه الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لأبي البركات الدردير، دار إحياء التراث العربي.

٤٥- الشوكاني، محمد بن علي، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.
٤٦- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد الأزدي الحنفي، (ت ٣٢١هـ)، شرح معاني الاثار، مكلة المكرمة، دار الباز للنشر والتوزيع.
٤٧- الطوسي، أبو جعفر محمد بن حسن، (ت ٤٦٠هـ)، الأستعبار فيما اختلف من الأخبار، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٥م، حققه وعلق عليه السيد حسن الخرسان.
٤٨- ابن عابدين، محمد أمين، حاشبة رد المحتار على الدر المختار، الطبعة الثالثة، القاهرة، شركة ومكمتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٨٤م.
٤٩- القرافي، شهاب الدين الصنهاجي، الفروق، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.
٥٠- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي، (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.
٥١- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، الطبعة الأولي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
٥٢- المجلسي، محمد باقر، بحر الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهارة، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣.
٥٣- الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
٥٤- محمد بن أحمد بن جزئي الغرناطي المالكي، قوانين الأحكام الشرعية، مكتبة عالم الفكر.
٥٥- المرتضى، أحمد بن يحيى، (ت ٨٤٠هـ)، عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥م.
٥٦- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، (ت ٨٨٥هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أ[مد بن حنبل، الطبعة الثانية، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠م.
٥٧- ابن قدامه، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه، المغني والشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨٥- ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح، كتاب الفروع، طبعة عالم الكتب،

١٩٨٥م.

٥٩- ابن نجيم، زين الدين بن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي.

٦٠- الشيخ نظام، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان.

٦١- النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، (ت ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب للشيرازي، دار إحياء التراث العربي لطباعة والنشر، ١٩٩٥م.

٦٢- النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، (ت ٦٧٦هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتي، المكتب الإسلامي، ١٩٩١م.

د- الدراسات المائية والبيئية

٦٣- أرناؤوط، محمد السيد، الإنسان وتلوث البيئة، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٧٧م.

٦٤- إسلام، أحمد مدحت، التلوث مشكلة العصر سلسلة عالم المعرفة، العدد (١٥٢) أغسطس، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، ١٩٩٠م.

٦٥- الجمعية العلمية الملكية، مشروع مراقبة نوعية المياه الداخلة والخارجة من محطة السمراء في سيل الزرقاء، التقرير السنوي، ١٩٩٤/١٩٩٥م.

٦٦- الحاج علي، حسام الدين، مقارنة بين الأنظمة المستخدمة في محطات المياه العادمة في الأردن.

٦٧- الردايده، كامل، وقائع ورشة العمل لإدارة واستعمالات المياه العادمة المعالجة، عمان، ١٧ - ٢١ كانون أول ١٩٩٥م.

٦٨- السلال، عبد الكريم، مياه المجاري معالجتها وفوائدها وأضرارها، مقال منشور بمجلة البيئة الصادرة عن جميعة حماية البيئة، الكويت، العدد ٩١، عام ١٩٩٠م.

٦٩- الفرحان والغرايبه، المدخل إلى العلوم البيئية، رام الله، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م.

٧٠- كامل يوسف كامل، الهندسة الصحية، الصرف الصحي للمخلفات السائلة، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٧٢م.

٧١- المواصفة القياسية الأردنية، رقم ١٩٩٧/٢٨٦م، مياه الشرب، مؤسسة المواصفات

والمقاييس في المملكة الإردنية الهاشمية.
٧٢- المواصفة القياسية الأردنية، رقم ٢٠٢/١٩٩١م، المياه العادمة الخارجة من المصانع، مؤسسة المواصفات والمقاييس في المملكة الأردنية الهاشمية.
٧٣- المهندسون ماجد جوده، وأيمن تفاحه ونبيل حجازين، مبادىء معالجة المياه العادمة.

هـ- معاجم اللغة

٧٤- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
٧٥- الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار الجيل بيروت.
٧٦- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، منشورات دار أسامة، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣م.



العقوبة بالغرامة في الفقه الإسلامي

دكتور

عبد الحفيظ رواس قلعه جى(*)

(*) مدرس جامعي في الشريعة الإسلامية.



ملخص البحث

يتناول هذا البحث عقوبةً معروفةً ومقررة في القوانين الوضعية،هي الغرامةُ المالية التي تدور كثيراً في مجال الجنح والمخالفات ساعياً إلى بيان رأي الفقه الإسلامي فيها من خلال عرض اختلاف الفقهاء - في مذاهبهم المختلفة - بشأنها، وأدلتهم ومناقشة هذه الأدلة،مع بيان رأي الباحث والضوابط لما تجري فيه الغرامة المالية.

ولا شك أن هذا البحث يدخل في باب التأصيل لعقوبة من العقوبات المعروفة، ويثري الفقه الاسلامي ويصله بالواقع المعاصر بإتاحته المجال للباحثين من رجال القانون والقضاة معرفة رأي الفقه الإسلامي، سواء في ذلك رأي جمهورِ الفقهاء الذي منع هذا النوع من العقوبة من منطلق أن العقوبة تأديب، والتأديب لا يكون بإتلاف المال، وأن الإنسان لا يغرم إلا مثل ما استهلكه أو قيمته، أم رأي بعضِ الفقهاء الذين أجازوا هذه العقوبة، ويأتي ذلك كله من خلال بيان أدلة كل فريق والموازنة بينها، والانتهاء إلى الموطن الذي تجوز فيه العقوبة بالغرامة المالية والضوابط التي تحكم ذلك.

توطئة

تشكل عقوبة الغرامة في القوانين الوضعية حيزاً كبيراً خصوصاً بالنسبة للجنح والمخالفات وبشكل أخص مخالفات السير والتموين.

أما بالنسبة للفقه الإسلامي فإن عقوبة الغرامة قد تحرز عنها أكثر الفقهاء وأجازها بعضهم ومن أجازها إنما أجازها في حدود ضيقة جداً.

ولعل مرد ذلك لعدة أسباب:

١- إن المقصودَ من العقوبة الردع والزجر، والغرامة تثقل كاهل الفقير ولا يرتدع بها الغني فهي غير مجدية في حقه.

٢- إن هذه العقوبة لا تخضع للقضاء في غالب صورها وإنما يوكل الحكمُ بها وتنفيذها لصغار الموظفين خاصة الشرطة، وهؤلاء يجعلون هذه العقوبة مهزلة المهازل إذ إنهم (يفكونها) لجيوبهم بعشر القيمة أو أقل خصوصا في عالمنا الثالث والعشرين.

٣- لقد صرح كثير من الفقهاء أن في هذه العقوبةِ تسليطا للظلمة على أموال الناس كما سيأتي إن شاء الله.

ولذلك كانت عقوبة الجلد هي العقوبةَ الرئيسةَ في الفقه الإسلامي وذلك لأسباب ذكرتها في مقال سابق لي(**).

وسنعالج في هذا المقال عقوبة الغرامة وخلاف الفقهاء فيها وأهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث وذلك وفق المخطط الآتي:

الغرامة أو التمليك

وفيه خمسة مباحث

١- المبحث الأول: أختلاف الفقهاء فيها.

٢- المبحث الثاني: الأدلة.

٣- المبحث الثالث: المناقشة.

٤- المبحث الرابع: ضابط ما يجري فيه الغرامة.

٥- المبحث الخامس: بيان رأيي في الغرامة.

(**) مقال مقبول النشر في مجلة الاربعة بجامعة الكويت بعنوان «التعزير بالجلد بين الشريعة والقانون».

المبحث الأول
اختلاف الفقهاء في الغرامة

اختلف الفقهاء في جواز الغرامة أو التعزير بالمال على ثلاثة مذاهب.

١- فذهب أحمد في رواية له والشافعي في القديم وابن حزم والإمام يحيى والهادوية إلى جوازه[١]

٢- وذهب جمهور الحنفية والمالكية والثوري والشافعي في الجديد وأحمد في رواية له إلى عدم الجواز[٢].

٣- وذهب أبو يوسف من الحنفية إلى جوازه، ولكن فسره المتأخرون بإمساك شيء من ماله عنه مدة لينزجرَ ثم يعيده الحاكم إليه لا أن يأخذَ الحاكمُ لنفسه أو لبيت المال[٣].

أولاً: النصوص في رواية الجواز

١- الشافعية قال الإمام النووي رحمه الله تعالى في المجموع. «من أخفى ماله ومنع الزكاةَ ثم ظهر عليه قال أحمد: تؤخذ منه الزكاةُ ونصف ماله عقوبة» وهو قولٌ قديم لنا[٤].

٢- الحنابلة قال القاضي أبو يعلى: «إن سرق من حرز مثله أقل من نصاب أو سرق نصاباً من غير حرز غرم مثليه، وقد نص على ذلك في سرقة الثمار المعلقة،وقال أيضاً في رواية ابن منصور في الضالة المكتومةِ إذا أزلت عند القطع ففيه غرامة مثلها»[٥].

وقال بان القيم في زاد المعاد: «من سرق مالا قطع فيه ضوعف عليه الغرمُ وقد نص عليه الإمام أحمد رحمه الله فقال: «كل من سقط عنه القطع ضوعف عليه الغرم»[٦].

(١) زاد المعاد لابن القيم ٢٨٥/٣، بذل المجهود ١٩/٣ المهذب على المجموع ٢٣١/٥، معالم السنن ٣٣/٢-٣٤، نيل الأوطار ١٣١/٤، المحلى لابن حزم ٣٢٤/١١-٣٢٥.

(٢) نيل الأوطار ١٣١/٤، فتح القدير ٢١٢/٤، ابن عبدين ١٧٨/٣ معالم السنن ٣٣/٢، موطأ مالك مع تنوير الحوالك ٢٢٠/٢، المجموع للنووي شرح المهذب ٣٣٦/٥-٣٣٧.

(٣) البحر الرائق ٤٤/٥، الرسالة الثالثة عشرة لابن نجيم ص٤٧، الفتاوى الهندية ١٦٧/٢ ابن عابدين ١٧٨/٣-١٧٩، حاشية سعدي شبلي بهامش فتح القدير ٢١٢/٤، التشريع الجنائي ٧٠٦/١.

(٤) المجموع ٣٣٦/٥-٣٣٧.

(٥) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٦٥.

(٦) زاد المعاد في هدي خير العباد ٢٨٨/٣.

وجاء في كتاب القواعد لابن رجب

«من سقطت عنه العقوبة بإتلاف نفس أو عضوٍ مع قيام المقتضى لمانع يتضاعف عليه الغرم ويتخرج عليه سائل:

١- من سرق من غير حرز يتضاعف عليه الغرمُ وقيل يختص بالثمر والكثر.

٢- الضالة المكتومة يضمن بقيمتها مرتين نص عليه أحمد في رواية ابن منصور معللاً بأن التضعيف في الضمان هو لدرء القطع.

٣- لو قلع الأعور عين الصحيح فإنه لا يقتص منه وتلزمه الديةُ كاملة.

٤- ومنها الصغير إذا قتل عمداً وقلنا إن له عمداً صحيحاً ضوعف عليه الدية في ماله.

٥- ومنه السرقة عام المجاعة قال القاضي في خلافه يتضاعفُ عليه الغرم من غير قطع في قول أحمد.

٦- ومنها السرقة في الغنيمة إذا قلنا هي كالغلول وأن الغال يحرم سهمه منها على قول وقد يكون قدر السرقة أو أقل أو أكثر»[٧].

ثانياً: النصوص في رواية المنع

١- الحنفية

قال الكمال بن الهمام «وعند أبي يوسف يجوز التعزير للسلطان بأخذ المال وعندهما أي أبي حنيفة ومحمد لا يجوز، وما في الخلاصة سمعت من تقة أن التعزير بأخذ المال إن رأى القاضي ذلك أو الوالي جاز ومن جملة ذلك رجل لا يحضر الجماعةَ يجوز تعزيرهُ بأخذ المال مبني على اختيار من قال بذلك من المشايخ»[٨].

لكن قال ابن عابدين: «ظاهره أن ذلك روايةٌ ضعيفة عن أبي يوسف».

قال في الشرنبلالية «ولا يفتى بهذا لما فيه من تسليط الظلمة على أموال الناس فيأكلونه»[٩].

٢- المالكية

جاء في الموطأ «قال يحيى سمعت مالكاً يقول: وليس على هذا العمل عندنا في تضعيف

(٧) القواعد لابن رجب ص٢١١-٢١٢.

(٨) فتح القدير ٤/٢١٢.

(٩) ابن عابدين ٣/١٧٨.

القيمة، ولكن مضى أمر الناس عندنا على أنه إنما يغرم الرجل قيمة البعير أو الدابة يوم أخذها»[10].

وقال ابن عبد البر «أجمع العلماء على أنه لا يغرم من استهلك شيئاً إلا مثله أو قيمته»[11].

٣- الشافعية

قال الشيخ أبو الضياء الشبراملسي في حاشيته على نهاية المحتاج: «ولا يجوز (التعزير) على الجديد بأخذ المال»[12].

وجاء في شرح المجموع للنووي «ومن أخفى ماله ومنع الزكاة ثم ظهر عليه قد ذكرنا أن مذهبنا أنه تؤخذ منه الزكاة ولا يؤخذ شطرُ مالِه وبه قال مالك وأبو حنيفة قال العبدري وبه قال أكثر العلماء»[13].

وقال النووي أيضاً: «إن الذي ادعوه من كون العقوبة كانت بالأموال في أولِ الإسلام غير ثابت ولا معروف ودعوى النسخِ غير مقبولة مع الجهل بالتاريخ»[14].

٤- الحنابلة في رواية المنع

وجاء نص اخر عن الحنابلة يفيد منع التعزير بالمال. قال ابن قدامة في المغني: «والتعزير يكون بالضرب والحبس والتوبيخ ولا يجوز قطع شيء منه ولا جرحه ولا أخذُ مالِه لأن الشرع لم يرد بشيء من ذلك يقتدى به، ولأن الواجب التأديب والتأديب لا يكون بالإتلاف»[15].

ثالثا: النصوص المبنية على قول أبي يوسف بحبس المال ثم رده عند الصلاح

قال ابن نجيم: «وأفاد في البزازية أن معنى التعزير على القول به إمساك شيء من ماله عنه مدة لينزجر ثم يعيده الحاكم إليه لا أن يأخذهَ لنفسه أو لبيت المال كما يتوهمه الظلمة إذ لا يجوز لأحد من المسلمين أخذُ مالِ أحدٍ بغير سبب شرعي، وفي المجتبى لم يذكرْ كيفيةَ

(١٠) تنوير الحوالك على موطأ مالك ٢/٢٢٠.

(١١) الزرقاني على موطأ مالك ٣/٢١٧.

(١٢) حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج ٨/١٩.

(١٣) المجموع ٥/٣٣٦-٣٣٤.

(١٤) التلخيص الحبير للحافظ ابن حجر مطبوع بأسفل المجموع ٥/٥٢٦-٥٢٧.

(١٥) المغني لابن قدامة ٨/٣٢٦.

الأخذ وأرى أن يأخذها فيمسكها فإن ايس من توبته يصرفها إلى ما يرى، وفي شرح الآثار التعزير بالمال كان في ابتداء الإسلام ثم نسخ والحاصل أن المذهب عدم التعزير بأخذ المال»[١٦].

ولما كان هذا القولُ مبنياً على قول الجمهورِ بعدم التعزيرِ لم نفرد له أدلة بل أدلة الجمهور هي أدلة له والله الموفق للصواب.

(١٦) الرسالة الثالثة عشرة بذيل حاشية الأشباه ص٤٧، البحر الرائق ٥/٤٤، وانظر أيضا الفتاوى الهندية ١٦٧/٢، حاشية سعدي شبلي على العناية بهامش فتح القدير ٢١٢/٤، ابن عابدين ١٧٨/٣-١٧٩

المبحث الثاني
الأدلة

أولاً: أدلة الجواز

استدل الحنابلة في رواية الجواز بالسنة والمعقول أما السنة فما يلي:

١- روى بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال. قال رسول الله ﷺ: ﴿في كل سائمة إبل في أربعين بنت لبون لا تفرق إبل عن حسابها. من أعطاها مؤتجراً فله أجرها ومن منعها فإنا آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا لا تحل لآل محمد منها شيء﴾[١٧] ووجه الدلالة في هذا الحديث أن أخذ شطر المال إنما هو عقوبة بالمال.

٢- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سئل رسول الله ﷺ عن الثمر المعلق فقال: «من أصاب منه بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنه[١٨] فلاشيء عليه، ومن خرج بشيء فعليه غرامة مثليه والعقوبة ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمنَ المجن[١٩] ففيه القطع» رواه أبو داود والنسائي.

وفي رواية قال: سمعت رجلاً من مزينة يسأل رسولَ الله ﷺ عن الحريسة[٢٠]: قال «فيه ثمنها مرتين وضرب نكال وما أخذ من عطنه[٢١] ففيه القطعُ إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن» قال يا رسول الله فالثمار وما أخذ في أكمامها؟ قال: «من أخذ بفيه ولم يتخذ خبنةً فليس عليه شيء ومن احتمل فعليه ثمنه مرتين وضرب نكال وما أخذ من أجرانه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك المجن». زاد النَّسائي في آخره: «وما لم يبلغ ثمنَ المجن ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال»[٢٢].

ووجه الدلالة في هذا الحديث أن هذا سرق من غير حرز أو من حرز ولم يبلغ نصاباً

---

(١٧) رواه الامام أحمد وأبو داود والنسائي وصححه الحاكم وعالق الشافعي القول على ثبوته انظر بلوغ المرام للحافظ ابن حجر كتاب الزكاة الحديث رقم ٦.

(١٨) الخبنة: هي ما تحمله في حضنك (لسان العرب).

(١٩) المجن: الترس (مختار الصحاح).

(٢٠) الحريسة. المسروقة (قاموس).

(٢١) العطن: مبرك الإبل حول الحوض ومربض الغنم حول الماء (قاموس).

(٢٢) رواه أحمد والنسائي، انظر نيل الأوطار ١٣٤/٧.

فقد سقط القطع مع قيام المقتضى لمانع فضوعف عليه الغرم وهو نص قاعدة ابن رجب في القواعد وقد مر ذكرها.

٣- روى مالك في الموطأ عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب. أن رقيقاً لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ثم قال عمر. أراك تجيعهم ثم قال: والله لأغرمنك غرماً يشق عليك، ثم قال للمزني كم ثمن ناقتك؟ فقال المزني. كنت أمنعها من أربعمائة درهم فقال عمر: أعطه ثمانمائة[٢٣]. قال ابن حزم: «فهذا أثرٌ عن عمرَ كالشمس»[٢٤]

ووجه الدلالة في هذا أنه قد دريء عنهم القطع بشبهة الجوع فأغرم سيدهم الذي كان يجيعهم ضعف ثم الناقة عقوبة له.

٤- واستدلوا كذلك بحرمان النصيب المستحق من السلب لمن أساء لأميره[٢٥] فقد روي عن مالك قال: قتل رجل من حمير رجلاً من العدو فأراد سلبهُ فمنعه خالد بن الوليد وكان والياً عليهم فأتى رسول الله ﷺ عوف بن مالك فأخبره فقال لخالد ما منعك أن تعطيه سلبه؟

قال استكثرته يا رسول الله. فقال: ادفعه إليه.. فمر خالد بعوف. فجر بردائه فقال هل أنجزت لك ما ذكرت لك من رسول الله ﷺ؟ فسمعه رسولُ الله ﷺ فاستغضب فقال: لا تعطه يا خالد لا تعطه يا خالد. هل أنتم تاركون لي أمرائي[٢٦]. . الحديث وهو ظاهر الدلالة على المقصود.

٥- واستدلوا كذلك بإباحة سلب[٢٧] الذي يصطاد في المدينة لمن وجده[٢٨] فقد روى الإمام مسلم في صحيحه عن عامر بن سعد أن سعداً ركب إلى قصره بالعميق فوجد عبداً يقطع شجراً أو يخبُطه فسلبه فلما رجعَ سعدٌ جاءه أهلُ العبد فكلموه أن يرد على غلامهم أو عليهم ما سلبهم فقال. معاذ الله أن أرد شيئاً نفلنيه رسول الله ج وأبى أن يرده عليهم».

(٢٣) رواه مالك في الموطأ مع تنوير الحوالك ٢/٢٢٠.

(٢٤) المحلى ١١/٣٢٤.

(٢٥) إعلام الموقعين ٢/٩٨، إغاثة اللهفان ١٠/٣٣١ ط البيان الحلبي ١٣٥٧هـ.

(٢٦) رواه مسلم

(٢٧) قال في البارع: «كل شيء على الإنسان من لباس فهو سلب». (المصباح المنير).

(٢٨) الحسبة لابن تيمية ص٤٩، الطرق الحكيمة ص٢٦٦.

ووجه الدلالة في هذا الحديثِ أن حرمةَ المدينة كحرمة مكة فمن عضد شجرها عوقب في ماله وقد عاقبه سعد بإباحة سلبه، وهي عقوبة مالية وأضاف ذلك إلى ما علمه من رسول الله ﷺ فيكون له حكم المرفوع.

٦- واستدلوا أيضاً بمشاطرة عمر سعد بن أبي وقاص في ماله الذي جاء به من العمل الذي بعثه إليه[٢٩] وهو واضح الدلالة على المطلوب.

٧- واستدلوا بتغليظ عمرَ وابنِ عباس الديةَ على من قتل في الشهر الحرام في البلد الحرام[٣٠]، فقد روي عن جماعة من الصحابة أنهم جعلوا دية من قتل في الحرم دية وثلثاً[٣١]. وهذا الثلث هو عقوبة لمن استهتر بحرمات الشهر ولم يلتزم بالحيطة والحذر وهذا واضح الدلالة على العقوبة بالمال.

٨- واستدلوا كذلك أيضاً بما روى إبان بن عثمان أن أباه عثمان أغرم في ناقة محرم أهلكها رجل فأغرمه الثلث زيادة على ثمنها[٣٢] قال الزهري: ما أصيب من أموال الناس ومواشيهم في الشهر الحرام فإنه يزاد الثلث لهذا في العمد[٣٣].

قال ابن حزم رحمه الله: «فهذا أثر في غايةِ الصحة عن عثمانَ رضي الله عنهف ولا يعرف في ذلك له مخالف من الصحابة رضي الله عنهم، وقال الزهري به بعد ذلك[٣٤]».

٩- واستدلوا كذلك أيضاً بأن عمرَ وعثمانَ أضعفا الديةَ على قاتل الذمي عمداً وذهب إلى ذلك أحمد وغيره، وذلك لأن دية الذمي على النصف من دية المسلم[٣٥] وهذا واضح الدلالة في عقوبة قاتل الذمي عمداً أنه يضاعف عليه الغرم فقد سقط عنه العقوبةُ بإتلاف نفس مع قيام المقتضى لمانع وهو قوله ﷺ «لا يقتل مسلم بكافر»[٣٦] فضوعف عليه الغرم وهو نص قاعدة ابن رجب المار ذكرها.

(٢٩) نيل الأوطار ١٣٢/٤.
(٣٠) نيل الأوطار ١٣٢/٤.
(٣١) معالم السنن ٣٣/٢.
(٣٢) المحلى لابن حزم ٣٢٥/١١.
(٣٣) المصدر السابق.
(٣٤) المصدر السابق.
(٣٥) الحسبة ص٥٧، إعلام الموقعين ٢٩/٢، نصب الراية ٣٦٤/٤ و ٣٦٧.
(٣٦) الحديث رواه البخاري عن أبي جحيفة رضي الله عنه وروي من وجه آخر عن علي رضي الله عنه ونصه لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه أحمد وأبو داود والنسائي وصححه الحاكم. انظر بلوغ المرام للحافظ ابن حجر كتاب الجنايات.

أما المعقول

فلما قدمنا سابقا من أغراض العقوبة التعزيرية وأنها للردع والزجر ومعلوم أن الناس متفاوتون في الإنزجار بعضهم ينزجر بالكلام وبعضهم بالضرب ومن الناس من هانت عليهم كرامتهم فليس يهمهم زجر ولا وعظ وإنما يحسبون حساباً للأصفر والأبيض فناسب عقوبتهم بالمال حسبما يخافون يقول الشيخُ ولي الله الدهلوي «إنما أمر بغرامة المثلين لأنه لابد من ردع وعقوبة مالية وبدنية، فإن الإنسان ربما يرتدع بالمال أكثر من ألم الجسد وربما يكون الأمر بالعكس فجمع بين ذلك، ثم غرامة مثله يجعل كأن لم يكن يسرق وليس فيه عقوبة ولذلك زيدت عقوبة أخرى لتكون مناقضة لقصده في السرقة»[٣٧].

أدلة الجمهور

استدل الجمهور المانعون للتعزير بالمال بالكتاب والسنة والمعقول.

أما الكتاب

فعموم الايات التي تحرم أكل المال بالباطل كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾[٣٨]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يا أيُّها الذينَ أمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاَّ أنْ تكونَ تجارةً عَنْ تراضٍ مِّنكُم﴾[٣٩].

وأما السنة

فقوله عليه الصلاة والسلام في حَجةِ الوداع «إنما دماؤكم وأعراضكم بينكم حرام» وقوله «لا يحل مال امريء مسلم إلا بطيبة من نفسه»[٤٠]. قال الإمامُ الصنعاني قد تقررت حرمة مال المسلم بالأدلة القطعية كحرمة دمه فلا يحل أخذ شيء منه إلا بدليل قاطع»[٤١]

وأما المعقول

فهو ما تقدم ذكره عن الشر نبلالي أن في الإفتاء بجواز التعزير بالمال تسليط الظلمة على أموال الناس فيأكلونه[٤٢] «ولقد حكى الصنعاني في هذا أموراً غريبة فقال ولقد

(٣٧) حجة الله البالغة للدهلوي ٢/١٥٠.
(٣٨) البقرة آية ١٨٨.
(٣٩) النساء آية ٢٩.
(٤٠) نيل الأوطار ٤/١٣٢.
(٤١) سبل السلام ٢/٢٤٥.
(٤٢) انظر المبحث الرابع.

استرسل أهل الأمر في هذه الأعصار في أخذ الأموال في العقوبة استرسالاً ينكره العقل والشرع، وصارت تناط الولايات بجهال لا يعرفون من الشرع شيئاً ولا من الأمر فليس همهم إلا قبضَ المال من كل من لهم عليه ولاية ويسمونه أدباً وتأديباً ويصرفونه في حاجاتهم وأقواتهم وكسبِ الأوطان وعمارةِ المساكن فإنا لله وإنا إليه راجعون»[٤٣].

---

(٤٣) سبل السلام ٢/٢٤٦.

المبحث الثالث
المناقشة

وقد أجاب الجمهور عن الأحاديث التي استدل بها الحنابلة ومن وافقهم بأنها منسوخة، ولكنهم اختلفوا في الناسخ لها فذهب الطحاوي من الحنفية إلى أن الناسخَ لها آيات الربا فقد قال في شرح معاني الآثار إن الحكم كان في أول الإسلام يوجب عقوبات بأفعال في أموال، ويوجب عقوبات في أبدان باستهلاك أموال. من ذلك أخذ شطر مال مانع الزكاة ومن ذلك ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: «ضالةُ الإبل المكتوبة غرامتها ومثلها معها». ومن ذلك ما روي أن رجلاً من مزينة أتى إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله كيف ترى في حريسة الجبل؟.. الحديث فكانت العقوبات جارية فيما ذكر في هذه الآثار على ما ذكر فيها حتى نسخ ذلك بتحريم الربا فعاد الأمر إلى أن لا يؤخذ شيء ممن أخذ شيئاً إلا مثل ما أخذ وأن العقوباتِ لا تجب في الأموال بانتهاك المحرمات التي هي غير أموال. فكان الحكم على من زنى بجارية امرأته مستكرها لها عليه أن تعتق عقوبة له في فعله ويغرم مثلها لامرأته، ثم نسخ ذلك ألا يعاقب أحد بانتهاك حرمة لم يأخذ فيها مالا بأن يغرم مالاً، ووجبت العقوبةُ التي أوجب الله على سائر الزناة»[44].

وقد أجاب الشافعية عن أدلة الحنابلة ومن وافقهم بأن الناسخَ له قضاء رسول الله ﷺ على أهل الماشية بالليل أن ما أتلفت فهو ضامن أي مضمون على أهلها وإنما يضمنونه بالقيمة»[45]

فقد روى البراء بن عازب رضي الله عنهما قال «قضى رسول الله ﷺ أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها، وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها وأن على أهل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل[46]، ولم ينقل أنه أضعف الغرامة.

الرد على إدعاء النسخ

إلا أن المتأهل في أجوبة الجمهور في إدعاء النسخ لا يجده معقولا، فإدعاء الطحاوي

---

(٤٤) شرح المعاني الآثار للطحاوي ٧٣/١.

(٤٥) نيل الأوطار ١٣٢/٤، سبل السلام ٥٣/٤.

(٤٦) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان، انظر بلوغ المرام باب قتل الجاني.

نسخ التعزيرات المالية فيه نظر من وجهين.

الوجه الأول

أنه لا يحكم بالنسخ إلا عند التعارض وتعذر التوفيق بين الدليلين وهنا لا يوجد تعارض بين ايات الربا والتعزيرات المالية وذلك لأن الربا هو نوع من العقود والمعاملات، وما نحن بصدده زواجر وعقوبات ذلك أن العقوبةَ الماليةَ هي عوض عما ارتكبت يداه وفيها معنى التكفير للذنب والمقصود منها ردع الجاني وزجره كما قدمنا في إعراض العقوبة التعزيرية ومن الناس من لا يرتدعُ إلا بالمال كما قدمنا عن الدهلوي فلا تعارض بين تحريم الربا وجواز التعزير بالمال والله أعلم.

الوجه الثاني: سنذكره قريباً إن شاء الله تعالى.

كما أن ادعاء الشافعية نسخ التعزير بالمال بحديث ناقة البراء وأنه أضعفَ الغرم في تلك القضية فيه نظر من وجهين:

الوجه الأول

قال فيه الشوكاني «ولا يخفى أن تركه ﷺ للمعاقبة بأخذ المال في هذه القضية لا يستلزم الترك مطلقاً ولا يصح التمسك به على عدم الجواز وجعله ناسخاً البتة»[٤٧].

الوجه الثاني: لكلا المذهبين هو ما ذكره النووي حيث قال:

«إن الذي ادعوه من كون العقوبة كانت بالأموال في إول الإسلام غير ثابت ولا معروف ودعوى النسخ غير مقبولة مع الجهل بالتاريخ»[٤٨].

وحيث إن دعوى النسخ لم تثبت ولم يرتضها الإمام النووي مع إنكاره وجود التعزير بالمال في أول الإسلام فإنه وجبَ النظرُ في كل دليل من أدلة المجيزين للغرامة على وجه التفصيل.

١- حديث بهز بن حكيم ورد فيه قوله. ﴿إنا أخذوها وشطر ماله عزمات ربنا لا يحل لال محمد منها شيء﴾.

قال النووي: الجواب في ذلك ما أجاب به إبراهيم الحربي فإنه قال في سياق هذا المتن «لفظة وهم فيها الراوي وإنما هو فإنا اخذوها من شطري ماله أي يجعل ماله شطرين فيتخير عليه المصدق ويأخذ الصدقة من خير الشطرين عقوبة لمنعه الزكاة، فأما مالاً

(٤٧) نيل الأوطار ١٣١/٤.

(٤٨) التلخيص الحبير بهامش المجموع ٥٢٦/٥ - ٥٢٧، نيل الأوطار ١٣١/٤، بذلك المجهود ١٩/٣.

يلزمه فلا. نقله ابن الجوزي في جمع المسانيد عن إبراهيم الحربي»[٤٩].

لكن أجاب الصنعاني والشوكاني عن هذا الكلام فقالا. «إنه على هذه الرواية أيضا دال على جواز العقوبة بالمال إذ الأخذ من خيرِ الشطرين عقوبة بأخذه زيادة على الواجب وهي عقوبة بالمال، وإلا أن حديث بهز هذا لو صح فلا يدل إلا على هذه العقوبة بخصوصها في مانع الزكاة لا غير»[٥٠].

ولما لم يسلم هذا الكلام فقد تأول الخطابي الحديثَ تأويلا اخر فقال «ورد في الحديث تأويل اخر ذهب إليه بعض أهل العلم وهوأن يكون معناه أن الحق مستوفى منه غير متروك عليه وإن تلف مالهُ فلم يبق إلا شطره كرجل كان له ألف ابل فتلفت حتى لم يق منها إلا عشرون فإنه يؤخذ منه عشر شياه وهو شطر ماله الباقي أي نصفه وهو محتمل وإن كان الظاهر ماذهب إليه غيره»[٥١].

قال الشيخ أبو إبراهيم خليل أحمد «وهو أيضاً بعيد لأنه قال إنا اخذوها وشطر ماله ولم يقل «إنا لخذوا شطر ماله»[٥٢].

وبعد ولما لم يسلم لهم الكلام في متن هذا الحديثِ انتقلوا إلى سنده فطعنوا في بهز ابن حكيم رواي هذا الحديث فقد جاء في تهذيب التهذيب لابن حجرِ. «بهز بن حكيم بن معاوية ابن حيدة القشيري قال فيه ابن معين ثقة، وقال أبو زرعة صالح ولكن ليس بالمشهور وقال أبو حاتم هو شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به وقال الحاكم كان من الثقات ممن يجمع حديثه، وإنما سقط من الصحيح روايته عن أبيه عن جده لأنها شاذة لا متابع له عليها، وقال ابن عدي. قد روى عنه ثقاتُ الناس فأرى أنه لا بأس به ولم أر له حديثاً منكراً وإذا حدث عن ثقة فلا بأس به وعند الشافعي ليس بحجة، ولم يحدث شعبة عنه وقال: من أنت ومن أبوك؟ «وقال ابنُ حبان كان يخطيء كثيراً، واما أحمد وإسحق فهما يحتجان به وتركه جماعة من أئمتنا ولولا حديث. «إنا اخذوها وشطر ماله» لأنخلناه في الثقات وهو مما استخير الله فيه. وقال الترمذي: قد تكلم شعبة في

---

(٤٩) التلخيص الجبير لابن حجر بهامش المجموع ٥/٥٢٦-٥٢٧، معالم السنن ٢/٣٣-٣٤، بذلك المجهود ٣/١٨-١٩، نيل الأوطار ٤/١٣٢، سبل السلام ٢/٢٤٥.

(٥٠) سبل السلام ٢/٢٥٤.

(٥١) معالم السنن ٢/٣٣-٣٤، بذل المجهود ٣/١٨.

(٥٢) بذل المجهود ٣/١٨.

بهز وهو ثقة عند أهل الحديث، وقال أبو جعفر البستي بهز ابن حكيم عن أبيه عن جده صحيح. وقال ابن قتيبة كان من خيار الناس، وقال أحمد بن بشير: أتيت البصرة في طلب الحديث فأتيت بهزاً فوجدته يلعب بالشطرنج مع قوم فتركته ولم أسمعْ منه»[53].

فأنت ترى أن بهزاً هذا قد جرحه أناس ووقفه اخرون، وقد ورد تعديله مبهماً وجرحه مفسراً. وهذا الحاكم على تساهله - وصف روايته عن أبيه عن جده بأنها شاذة لا متابع له عليها، ومن قواعد الجرح والتعديل أنه إذا ورد جرح مفسر وتعديل قدم الجرح مطلقاً سواء أكان التعديل مفسراً أو غير مفسر[54].

٢- حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. سئل رسول الله ﷺ عن الثمر المعلق.. الحديث.

أجاب الجمهور عن هذا الحديث وحديث حرمان القاتل من السلب بأنهماواردان على سبب خاص فلا يجاوز بهما إلى غيرهما لأنه وسائرَ الأحاديث الواردةِ في هذا الموضوع مما ورد على خلاف القياس لورود الأدلة كتاباً وسنة بتحريم مال الاخرين قال سبحانه وتعالى ﴿يا أيُّها الذينَ آمنوا لا تأكلوا أموالَكم بينكم بالباطلِ إلا أنْ تكونَ تجارةً عَنْ تراضٍ مِنْكُمْ﴾[55] وقال سبحانه وتعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالَكم بينكم بالباطلِ

---

(٥٣) تهذيب التهذيب لابن حجر ١/٤٩٨-٤٩٩ مختصرا.

(٥٤) من قواعد الجرح والتعديل أنه إذا ورد في الراوي جرح وتعديل فإنه يقدم الجرح إن كان مفسراً ولا عبرة بكثرة عدد المعدلين لأن مع الجارح زيادة لم يعلم بها المعدل يقول الشيخ عبد الحي اللكنوي رحمه الله تعالى «وكذا كثرة العدد ليست مقتضية للرجحان مطلقا فكم من قول قبل فيه قول من خالف الأكثر إذا كانت مخالفته بالبرهان، انظر الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة للكنوي الجواب الرابع ص١٨١ بتحقيق أستاذنا الشيخ عبد الفتاح أبي غدة ويقول الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى «إذا اجتمع في الراوي جرح مبين السبب وتعديل فالجرح مقدم مطلقاً وإن كثر عدد المعدلين لأن مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل. ولأنه مصدق للمعدل فيما أخبر عن ظاهر حاله إلا أنه يخبر عن أمر باطن خفي عنه قاله السيوطي في التدريب، انظر الباعث الحثيث للشيخ أحمد شاكر ص٩٦. وقال اللكنوي أيضا إذا تعارض الجرح والتعديل في راو واحد ففيه ثلاثة أقوال.

أحدهما: إن الجرح مقدم مطلقا.

ثانيهما: إن كان عدد المعدلين أكثر قدم التعديل.

ثالثها: أنه يتعارض الجرح والتعديل.

ثم قال والذي دلت عليه كلمة الثقات هو أنه إن وجد في شأن راو تعديل وجرح مبهمان قدم التعديل، وتقديم الجرح إنما هو إذا كان مفسراً سواء أكان التعديل مبهماً أو مفسراً فاحفظ هنا فإنه ينجيك من المزلة والخطل»، انظر الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ص٥٤ ٥٩ مختصراً بتحقيق أستاذنا الشيخ عبد الفتاح أبي غدة رحمه الله.

(٥٥) النساء آية ٢٩.

وَتُدلوا بهاَ إلى الحُكام﴾[56] وقال ﷺ في حجة الوداع: «إنما دماؤكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام عليكم» وقال: «لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه»[57] إلا أنه يتجه على هذا أن الحديث إذا ثبت فلا يترك بالقياس، وأما كونها واردة على سبب خاص فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو معلوم في الأصول، ولذلك طعنوا في الحديث من حيث سندهُ فقال ابن حزم: «حديث حريسة الجبل والثمر المعلق لا يصح لأنه انفرد به عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهي صحيفة لا يحتج بها فهذا وجه يسقط به»[58] وجاء في تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر: «قال صدقة بن الفضل: سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول: إذا روى عنه ثقات فهو ثقة يحتج به وقال علي بن المديني عن يحيى بن سعيد حديثهُ عندنا واهٍ، وقال عمرو بن العلاء: كان يعاب على قتادة وعمرو بن شعيب أنهما كانا لا يسمعان شيئاً إلا حدثا به، وقال الميموني: سمعت أحمد بن حنبل يقول: له أشياء مناكير، وإنما يكتب حديثه ويعتبر به. أما أن يكون حجة فلا، قال البخاري: رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المديني وإسحق بن راهويه وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ما تركه أحد من المسلمين، وقال إسحق بن منصور: «إذا حدث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فهو كتاب ومن هنا جاء ضعفه وقال أبو زرعة أنكروا عليه كثرة روايته عن أبيه عن جده وقال: إنما سمع أحاديث يسيرة وأخذ صحيفة كانت عنده فرواها وهو ثقة في نفسه إنما تكلم فيه سبب كتاب كان عنده،وقال الاجري: قلت لأبي داود: عمرو بن شعيب عندك حجةٌ قال: لا ولا نصف حجةٍ وقال العجلي والنسائي ثقة وقال ابن عدي: إن أحاديثه عن أبيه عن جده مع احتمالهم إياه لم يدخلوها في صحاح ماخرجوا. وقال هي صحيفة. (قال ابن حجر) (قلت) عمرو بن شعيب ضعفه ناس مطلقاً ووثقه الجمهور وضعف بعضهم روايته عن أبيه عن جده، ومن ضعفه مطلقاً محمول على روايته عن أبيه عن جده فأما روايته عن أبيه فربما دلس بالصحيفة بلفظ» عن «فإذا قال: حدثني أبي فلا ريب في صحتها. وقال علي ابن المديني عمرو بن شعيب عندنا ثقة وكتابه صحيح، وقال الذهبي كان أحد علماء زمانه»[59] وقد تقدمت القاعدة في الجرح

(٥٦) البقرة آية ١٨٨.

(٥٧) نيل الأوطار ٤/١٣٢-١٣٣.

(٥٨) المحلي لابن حزم ١١/٣٢٤.

(٥٩) تهذيب التهذيب ٨/٤٨ وما بعدها مختصر بذل الجهود ١/٨١.

والتعديل فلا نعيدها.

٣- إن رقيقا لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة... الحديث.

لم أجد من تكلم في سند هذا الحديث فهو حديث صحيح رواه مالك في الموطأ بل قال عنه ابن حزم: «فهذا أثر عن عمر كالشمس»[٦٠] واعتمد عليه في جواز الغرم إلا أن هذا الحديث قد عمل الرواي بخلاف روايته فقد جاء في الموطأ. «قال يحيى: سمعت مالكاً يقول: الأمر عندنا فيمن أصاب شيئاً من البهائم أن على الذي أصابها قدرَ ما نقص في ثمنها. قال يحيى: سمعت مالكاً يقول في الجمل يصول على الرجل فيخافه على نفسه فيقتله أو يعقره، فإن كانت له بينة على أنه أراده وصال عليه فلا غرمَ عليه، وإن لم تقم له بينة إلا مقالته فهو ضامن للجمل»[٦١] ولم يذكرْ في ذلك غرامة. وقد اشترط فقهاء الحنفية لعمل أهل المدنية لأن عملَ أهل المدنية بمنزلة روايتهم عن رسول الله ﷺ ورواية جماعة عن جماعة أحق أن يعمل بها من رواية فرد عن فرد، ثم هم أدرى الناس باخر الأمرين من أحوال رسول الله ﷺ»[٦٢].

وهذا الحديث عمل الراوي بخلافه وهو الإمام مالك رضي الله عنه وهو مخالف لعمل أهل المدينة ولذا قال مالك: «وليس على هذا العملِ عندنا في تضعيف القيمة، ولكن مضى أمر الناس عندنا على أنه يغرم الرجل قيمة البعير أو الدابة يوم أخذها، ثم هو مخالف للأصول قال ابن عبد البر: «أجمع العلماءُ أنه لا يغرم من استهلك شيئاً إلا مثله أو قيمته وأنه لا يعطى أحد بدعواه لحديث «ولو يُعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء ناس وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه»[٦٣]. وهنا صدقه المزني فيما ادعاه من ثمن ناقته، واجمعوا على أن إقرار العبد على سيده في ماله لا يلزمه وهنا أغرمه ما اعترف به عبيده. وهذا خبر تدفعه الأصول من كل وجه»[٦٤].

ولو قال ابن مزين. سألت إصبغ عن قول مالك. «ليس العمل على تضعيف القيمة أكان مالك يرى الغرم على السيد بلا تضعيف؟ قال: لا شيء على السيد في ماله ولا في رقاب العبيد الذين وجب عليهم القطع وإنما غرمها في مال العبيد الذين وجب عليهم القطع

(٦٠) المحلى لابن حزم ٣٢٥/١١.
(٦١) موطأ مالك بأسفله تنوير الحوالك ٢٢٠/٢.
(٦٢) تنقيح الفصول للقرافي ٣٧١، أصول الفقه للخضري ٢٥٠.
(٦٣) أثر القواعد الأصولية للدكتور مصطفى الخن ٤٥٦-٤٥٧.
(٦٤) رواه البخاري ومسلم.

إذا كان لهم مال وإلا فلا شيء وإنما يكون في رقابهم سرقة لا قطع فيها فيخير سيدهم بين إسلامهم وإفتكاكهم»[٦٥] وأجاب الجمهور أيضاً بأن ذلك اجتهاد من عمر. لذا قال الباجي «لعله أداه إليه اجتهاده على وجه الأدب». وقال الزرقاني: اجتهاد خولف فيه ولذا قال مالك «ليس على هذا العمل عندنا في لضعيف القيمة»[٦٦]. وبذلك يكون مذهب صحابي والخلاف معلومٌ فيه عند الأصوليين[٦٧].

(قال أبو أحمد) (أي الكاتب): ولنا على هذا الكلام ملاحظات:

أ- كون الراوي وهو مالك لم يعمل بهذا الحديث وقد عمل بخلافه وهو قادح في الاحتجاج به عند الحنفية فغير مسلم إذ إن القرافي قد قيد ذلك بالرواة من الصحابة فقط وهو الظاهر فقال ما نصه «هذه المسألة عندي أي العمل بخلاف المروي ينبغي أن تخصص ببعض الرواةِ فتحمل على الراوي المباشرِ للنقل عن رسول الله ﷺ حتى يحسن أن يقال: هو أعلم بمراد المتكلم - أما مثل مالك ومخالفته لحديث بيع الخيار الذي رواه وغيره من الأحاديث فلا يندرج في هذه المسألة لأنه لم يباشر المتكلم حتى يحسن أن يقال لعله شاهدَ من القرائن الحالية أو المقالية ما يقتضي مخالفته فلا تكون المسألة على عمومها»[٦٨].

ب- وأما مخالفته لعمل المدينة فهذا رأي تفرد به مالك وقد لقي نقداً من جمهور الفقهاء والأصوليين.

ج- إدعاء ابن عبد البر الإجماع على أن من استهلك لا يضمن إلا مثله أو قيمته غير صحيح فمخالفة أحمد وابن تيمية وابن القيم لهذا مشهورة.

د- قول ابن عبد البر: لا يعطي أحد بدعواه للحديث المشهور:

«البينة على المدعي، وهنا صدقه المزني فيما ادعاه من ثمن الناقة. فمخصوص

---

(٦٥) الزرقاني على موطأ مالك ٣/٢١٧.

(٦٦) الزرقاني على الموطأ ٣/٢١٧.

(٦٧) المصدر السابق.

(٦٨) اختلف الأصوليون في العمل بمذهب الصحابي فذهب الشافعي في القديم إلى تقليده وقال في الجديد «لا يقلد العالم صحابيا، وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى تقليد الصحابي إن لم يعلم له مخالف لأحد برأي من شاء وترك من شاء ولا يخرج عن أقوالهم إلى أقوال غيرهم، وذهب مالك إلى تقليد أهل المدينة حتى قال الشاطبي سنة الصحابة سنة يعمل بها ويرجع إليها».

انظر الموافقات للشاطبي ٤/٧٤، المستصفى ١/١٣٦، الرفع والتكميل للكنوي وتعليق أستاذنا الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ص٢٢.

بالتحالف ويقاس عليه كل من لا يعلم إلا من جهته فالقول قوله مع يمينه كزوجة العنين والمودع وهنا لما هلكت الناقة ولم يعلم ثمنها إلا من جهة اخرى فالقول قوله، وأما كونه لم يذكر اليمين فلأنه معروف.

هـ- أما قول ابن عبد البر إن إقرارَ العبد على سيده لا يلزمهُ فغيرُ مسلمٍ لاحتمال أن ذلك قد ثبت بالبينة. وأما قوله: إنه لا يلزم فغير سديد لأنه فيه ضياع حقوق الاخرين إذا سرق عبيد ما ولذا أقر مالكٌ أن سيدَهم مخير بين إفتكاكهم وإسلامهم كما مر.

٤- حرمان النصيب المستحق من السلب:

أجاب عن ذلك الخطابي فقال: يشبه أن يكون النبي ﷺ قد عوض المددي من الخمس الذي هوله وترضى خالداً بالنصحِ عنه وتسليمِ الحكم له بالسلب[٦٩] وقال النووي: «يجاب عنه بوجهين:

إحدهما: لعله أعطاه بعد ذلك القاتل وإنما أخره تعزيراً له ولعوف بن مالك لكونهما أطلقا ألسنتهما في خالد وانتهكا حرمةَ الوالي.

الثاني: لعله استطاب قلب صاحبه وجعله للمسلمين وكان المقصود بذلك استطابة قلب خالد رضي الله عنه للمصلحة في إكرام الأمراء»[٧٠].

وهذا معقول لأن الله تعالى يقول: «ولا تَزِرُ وازِرةٌ وِزْرَ أُخرْى»(٧١).

وقد استحق المددي السلب وأساء غيره فالعدلُ معاقبةُ المسيء لا القاتل.

٥- استدلالهم بإباحة سلب الذي يصطاد في المدينة لمن وجده. أجاب الجمهور عن ذلك بأن ذلك من باب الفدية كما يجب على من يصيد صيدَ مكة الفدية، وإنما عين نوع الفدية هنا بأنها سلب العاضد فيقتصر على السلب لقصور العلة التي هي هتك الحرمة عن التعدية[٧٢] وإلى ذلك ذهب الشافعي في القديم قال الخطابي: «كان الشافعي في القديم إلى أن من اصطاد في المدينة صيداً أخذ سلبه وقال في الجديد بخلافه»[٧٣].

ومما يدل على أن إباحة السلب من باب الفدية لا العقوبة أن النووي مع إنكاره العقوبات

(٦٩) تنقيح الفصول للقرافي ٣٧١

(٧٠) معالم السنن ٢/٣٠٤.

(٧١) شرح مسلم بهامش إرشاد الساري ٧/٣٤٤.

(٧٢) النجم آية ٣٨.

(٧٣) نيل الأوطار ٤/١٣٢.

المالية قد نصر هذا القول وأيده فقد قال: «في هذا الحديث دلالة لقول الشافعي في القديم أن من صاد في حرم المدينة أو قطع شجرها أخذ سلبه وبهذا قال سعيد بن أبي وقاص وجماعة من الصحابة. قال القاضي عياض. «ولم يقلْ أحدٌ به بعد الصحابة إلا الشافعي قوله القديم وخالفه أئمة الأمصار.

(قلت) - أي النووي ولا تضر مخالفتهم إذا كانت السنة معه، وهذا هو القول القديم هو المختار لثبوت الحديث فيه وعمل الصحابة على وفقه ولم يثبت له دافع»[٧٤]

٦- مشاطرة عمر لسعد بن أبي وقاص:

يجاب عن هذا الدليل بما أجاب به الأستاذُ الشيخ محمد الحامد رحمه الله حيث قال «الذي يظهر أنه كان يرى أن إثراء الوالي بمجرد عمله، بل إن للرعية دخلاً في تنمية ماله التجاري أو الزراعي بتسهيل أسبابها لمكان ولايته عليهم، فهم عاملون في هذا الاثراء، وما زاده عملهم شديد الشبه بالمال الذي ليس له مالكٌ معلوم، وقد قدره بالنصف اجتهاداً منه رضي الله عنه وسبيله أن يوضعَ في بيت المال وعمر رضي الله عنه أميرهم فهو الذي يتولى تصييره إلى بيت المال دون سواه»[٧٥]. يوضح هذا كتاب بعثه إلى عمرو بن العاص واليه على مصر يقول:

أما بعد فلقد بلغني أنه قد فشت لك فاشية من خيل وإبل وبقر وعبيد وعهدي بك قبل ذلك ولا مال لك فاكتب إلى من أين أصل هذا المال؟ ثم كتب إليه ثانياً يقول «وقد بعثت إليك محمد بن مسلمة فشاطره مالك، فإنكم أيها الرهط جلستم على عيون المال تجمعون لابنائكم. ويوضحه أيضاً ماروى عنه ابنه عبد الله رضي الله عنهما قال «اشتريت إبلا وسقتها إلى المرعى، فلما سمنت قدمت بها فدخل عمرُ السوقَ فرأى إبلاً سماناً فقال لمن هذه؟ فقيل لعبد الله بن عمر فجعل يقول. يا عبد الله بخ بخ... ابن أمير المؤمنين، فجئته أسعى فقلت: إبل نضاء (هزيلة). اشتريتها وبعثت بها إلى الحمى أبتغي ما يبتغي المسلمون فقال ارعوا إبل ابن أمير المؤمنين!... اسقوا إبلَ ابن أمير المؤمنين! . يا عبد الله بن عمر خذ رأس مالك واجعل الربح في بيت مال المسلمين»[٧٦] وإنما لم يشاطره عمر لأن مقدار ما بذله من الثمن معلوم فسبيل الزائد بيت المال لأنه نجم عن محض

---

(٧٤) معالم السنن ٢/٣٢٣.

(٧٥) شرح مسلم للنووي بهامش إرشاد الساري ٦/٧٦.

(٧٦) نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام للعلامة المرحوم الشيخ محمد الحامد بند ٣٠ ص٧٩-٨٠.

مساعدة بالرعي.

فتبين مما أوضحه فضيلة الأستاذ الحامد رحمه الله أن فعل عمر إنما هو من باب إعادة الحق إلى نصابه ثم قال رحمه الله بعد ذلك:

وقد يقال بعد هذا وذاك – مذهب صحابي[٧٧] وقد تقدم الخلاف فيه[٧٨].

٧- تغليظ عمرو وابن عباس الدية على من قتل في الشهر الحرام.

٨- تغريم من أهلك ناقةَ محرم الثلث زيادة على ثمنها.

يجاب عن هذين الدليلين أيضاً أنه من باب الفدية، ولا يمنع اجتماع الغرم مع الفدية كإتلاف المحرم الصيد المملوك لغيره على المتلف الغرم لصاحبه مع الفدية لاختلاف الحقين وتباين الجهتين.

أو يقال: إنه من باب التغليظ والتشديد في العقوبة ليكون أبلغ في الزجر لأن الجزاء من جنس العمل، وقد تغلظت جريمة من سفك الدمَ الحرامَ في الشهر الحرام فناسب أن تغلظ العقوبة، وكذلك يقال فيمن أتلف ناقة المحرم، أو يقال كما قيل في الجواب السابق إنه مذهب صحابي لا ينتهض للاحتجاج به، ولذا قال الغزالي في المستصفى: في الأخذ بمذهب عثمان في تغليظ الديةِ في الحرم:

«الظن به أن قوى القياس بموافقة الصحابة، فإن لم يكن كذلك فمذهبه في الأصول أنه لا يقلد[٧٩] فمذهبه إذن من القياس لا من مذهب الصحابي».

٩- أضعاف الدية على قاتل الذمي عمداً:

يجاب على هذا الدليل بأنه ليس من باب التعزير في شيء. إنما هو خلافٌ في مقدار دية الذمي، فذهب أبو حنيفة إلى أن دية المسلم والذمي سواء، وقال مالك: دية اليهودي والنصراني ستة الاف درهم واستدلوا بقوله ﷺ: «دية عقل الكافر نصف عقل المسلم» والكل عنده اثنا عشر ألفا. وقال الشافعي رحمه الله تعالى ديةُ اليهودي والنصراني أربعةُ الاف درهم[٨٠].

وقد وردت اثار تؤيد كلا من المذهبين أي المالكية والحنفية – فقد ورد عن عمرو ابن

(٧٧) أخبار عمر لعلي وناجي الطنطاوي ص١٩٤.
(٧٨) كنز العمال ٦/٣٥٤، كتاب الفضائل حديث ٥٦٣١، أخبار عمر ص٣٧٠.
(٧٩) نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام للشيخ محمد الحامد رحمه الله تعالى بند ٣٠ ص٨٠-٨١.
(٨٠) انظر ص١٠٦ من هذا البحث.

شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال «دية عقل الكافر نصف دية عقل المسلم»[81] كما وردت أحاديث واثار تؤيد مذهب الحنفية وهي تذكر أن دية الكافر مثل دية المسلم ابتداء وليس على وجه التعزير. منها ما روى محمد بن الحسن في كتاب الاثار قال: أخبرنا أبو حنيفة قال حدثنا الهيثم بن أبي الهيثم أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمانَ قالوا دية المعاهد ديةُ الحر المسلم»[82]. ومنها ما روى سعيد بن المسيب قال قال رسول الله ﷺ «دية كل ذي عهد في عهده ألف دينا»[83] ومنها ما روى عبد الرزاق عن إسماعيل بن محمد وصالح قالا عقل كل معاهد من أهل الكفر كعقل المسلمين جرت بذلك السنة في عهد رسول الله ﷺ[84].

ومنها ما روى عبد الرزاق عن سالم عن أبيه عن جده أن رجلاً قتل رجلاً من أهل الدمة فرفع إلى عثمانَ فلم يقتله وجعل عليه ألفَ دينا»[85].

فإن جعل دية الذمي كذية المسلم هو مذهب مستقل وليس على سبيل التعزير كما دهب إليه ابن تيمية والله تعالى أعلم.

(٨١) المستصفى ١/١٣٧.
(٨٢) تبيين الحقائق للزيلعي ٦/١٢٨، بداية المجتهد ٢/٤١٤.
(٨٣) رواه اصحاب السنن الأربعة، انظر نصب الراية ٤/٣٦٤.
(٨٤) نصب الراية ٤/٣٦٧.
(٨٥) رواه أبو داود في المراسيل، انظر نصب الراية ٤/٣٦٦.

المبحث الرابع
ضابط ما يجرى فيه التعزير بالمال

قبل أن أختم كلامي على التعزيرات المالية في الفقه الإسلامي أريد أن التفت إلى مذهب الحنابلة في الجواز فأقول لقد وضع ابن رجب في قواعده ضابطا لما يتضاعف عليه الغرم فقال:

«كل من سقطت عنه العقوبة بإتلاف نفس أو طرف مع قيام المقتضى لمانع يتضاعف عليه الغرم»[٨٦] غير أن هذا الضابط الذي أتى به لا يجمع فيما نرى جميع الأمثلة التي استدل بها الحنابلة والشافعي في القديم على جواز التعزير بالمال، ومن ذلك مانع الزكاة والذي يصطاد في حرم المدينة.

وأرى أن أضيف إليه ضابطاً أخر لا أدعي له العصمة فأقول «كلُّ من أحرز مالاً بطريق غير مشروع عوقب في ماله». وبهذا الضبطِ يدخل مانع الزكاة ومن يصطاد في حرم المدينة وغيرهما.

وبناء على هذا الضابط يدخل كثير من التعازير بإتلاف المال لأنها ناشئة عن كسب غير مشروع كالغش وذلك معاملة له بنقيض مقصوده كما قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: «الثواب والعقاب يكونان من جنس العمل في قدر الله وشرعهِ فإن هذا من العدل الذي قامت به السموات والأرض»[٨٧] وبذلك يكون الضابطْ «كل من سقطت عنه العقوبة بإتلاف نفس أو طرف مع قيام المقتضي لمانع أو أحرز المالَ عن طريق غير مشروع عوقب في ماله» وأرى أن تنحصر التعزيرات المالية ضمن هذا الضابطِ دون أن تخرج عليه ولعل نصوص الإمام أحمد في الجواز تحوم كلها حول هذا الحمى. وذلك لئلا يشتط ولاة الأمور في فرض عقوبات مالية لم يأت بها شرع ولم يجزها عقل والله أعلم.

---

(٨٦) نصب الراية ٣٦٨/٤.
(٨٧) المصدر السابق.

المبحث الخامس
رأينا في الغرامة

وبعد فهذه هي أدلة الطرفين في جواز الغرامة وعدمه وقد احترم فيها الجدل وقام الخلاف على قدم وساق وأتى كل مذهب بأدلة لم يسلم الاخر بها والذي نلاحظه في ذلك أمران:

الأول

استدل الحنابلة على مذهبهم بآثار وأحاديث، والواقع أن تلك الاثارَ والأحاديثَ كلّها ظواهرُ وإشاراتُ، وليست نصاً قاطعاً في الموضوع إلا الأحاديث الثلاثة الأول يعني حديث بهز بن حكيم وعمرو بن شعيب وعبد الرحمن بن حاطب في سرقة ناقة المزني

الثاني

استدل الجمهور بعموم الأياتِ والأحاديثِ التي تحرم أكل أموال الناس بغير حق وأجابوا عن الأحاديث التي استدل بها الحنابلة بالنسخ تارة وبكونها واردةً على سبب خاص تارة أخرى، ولكن أجوبتهم لم تسلم فبدأوا بمناقشة أدلة الحنابلة دليلاً دليلاً، ولكن نلاحظ من هذا:

١- حديث بهز بن حكيم طعن فيه أئمة الفقه والحديثِ ولعل رجوع الشافعي عنه في الجديد وعدم عمل سائر الأئمة به مرشح لعدم صحته.

٢- حديث عمرو بن شعيب طعنوا فيه وقالوا: حديثهُ عن أبيه عن جده صحيفةٌ لا يحتجُ بها لكن الذهبي قال في الميزان. إن شعيبا ثبت سماعه من عبد الله يعني جده فلا ينكر له سماع من جده، وقال البخاري ورأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المديني وإسحق بن راهويه وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. ما تركه أحد من المسلمين، وقال البخاري من الناس بعدهم؟.

وقال النووي إن الاحتجاجَ به هو الصحيح المختار الذي عليه المحققون من أهل الحديث[٨٨].

(٨٨) القواعد لابن رجب ص٣١١.

٣- حديث عمر في أضعاف الغرم على ناقة المزني كلامهم في هذا الحديث غير مسلم وقد أجبت على الإعتراضات على الحديث في موقعه فلا داعي للإعادة[٨٩].

٤- احتجاج الجمهور بعموم الآيات والأحاديثِ التي تحرم أكل مال الناس بغير حق لا حجة فيه لأنها عامة، وكل عام يدخله التخصيص وقد خصت هذه الايات بما ذكرنا من الأحاديث المجيزة للغرامة.

إزاء هذا كله وحيث وضعت ضابطاً وهو «كل من سقطت عنه العقوبة بإتلاف نفس أو طرف مع قيام المقتضي لمانع أو أحرز المال بطريق غير مشروع عوقب في ماله».

فإنني أرى أن يكون التعزيرُ بالمال وفق هذا الضابط وبهذا أكون قد وقفت موقفاً وسطاً بين المجيزين بإطلاق والمانعين بإطلاق والله تعالى أعلم.

(٨٩) الحسبة في الإسلام ص٥٧.

المراجع التي اعتمدت عليها حسب الترتيب التاريخي

١ - كتب التفسير

١- الالوسي ١٢٧٠هـ «روح المعاني في تفسير القران والسبع المثاني» (محمود الألوسي البغدادي) ٣٠ جزءاً المطبعة المنيرية مصر.

٢ - الحديث الشريف

٢- مالك بن أنس (١٧٩)هـ «الموطأ» بشرح الزرقاني ·محمد الزرقاني). المطبعة المصرية الكاستلية ٤ أجزاء ١٢٧٩.

٣- ابوعبيد (٢٢٤هـ) «الاموال» (القاسم بن سلام) بتحقيق حامد الفقي مصر.

٤- البخاري (٢٥٦هـ) «صحيح البخاري» (ابو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري) مع فتح البارى الأتي ١٣ جزءاً. المطبعة المصرية.

٥- مسلم (٢٦١هـ) «صحيح مسلم» (مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري مع شرح النووي عليه مطبوع على هامش إرشاد الساري الميمنية. مصر ١٣٠٧.

٦- أبو داود (٢٧٥)هـ. «السنن» (سنن أبي داود) سلميان بن الأشعث السجستاني مع شرحه معالم السنن للخطابي ٤ أجزاء طبع المرحوم الشيخ راغب طباخ

٧- بذل المجهود في حل أبي داود للشيخ أبي إبراهيم خليل أحمد المهاجر المدني. طبع حجر الهند ٥ مجلدات.

٨- الزيلعي (٧٦٢هـ) «نصب الراية لأحاديث الهداية» (محمد بن عبد الله بن يوسف الزيلعي) طبع المجلس العلمي. الهند ١٣٥١هـ ٤ أجزاء.

٩- الهيثمي (٨٠٧هـ) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» (نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي مكتبة القدسي مصر ١٣٠٢هـ.

١٠- ابن حجر العسقلاني (٨٥٢) «فتح الباري» ١٣ جزءاً مع البخاري السابق ذكره.

١١- بلوغ المرام مع شرحه سبل السلام للصنعاني. طبع جامعة محمد بن سعود ط٢.

١٢- التخلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير مطبوع بهامش المجموع مطبعة التضامن الأخوي مصر.

١٣- الشوكاني - ١٢٥٥. «نيل الأوطار شرح منتقى الأخيار» محمد بن علي الشوكاني ٨ أجزاء البابي الحلبي ١٣٣٢هـ.
١٤ المتقي الهندي «كنز العمال في مسند الأقوال والأفعال» (علاء الدين علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي) طبع دائرة المعارف حيدر اباد الدكن بالهند سنة ١٣١٢هـ ٨ أجزاء.
١٥- ابن كثير (٧٧٤هـ) «مختصر علوم الحديث مع شرحه الباعث الحثيث للشيخ أحمد شاكر مطبعة صبيح مصر ط٣.

٣- الفقه الإسلامي

أ- الفقه الحنفي أولاً الكتب والمؤلفات القديمة

١٦- أبو يوسف (١٨٢هـ) «الخراج» (يعقوب بن إبراهيم) المطبعة السلفية. مصر ١٣٥٢هـ.
١٧- الكاساني (٥٨٧) «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. (علاء الدين أبوبكر بن مسعود الكاساني). المطبعة الجمالية مصر ١٣٢٨-١٩١٠. ٧ مجلدات.
١٨- الزيلعي (٧٤٢هـ) «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» فخر الدين عمان بن علي الزيلعي بولاق مصر سنة ١٣١٣هـ.
١٩- الكمال بن الهمام ٦٨١ «فتح القدير للعاجز الفقير» الكمال بن الهمام. المكتبة التجارية مصر.
٢٠- ابن نجيم المصري (٩٧٠هـ) «الأشباه والنظائر زين العابدين إبراهيم بن نجيم المصري مع شرحه غمر عيون البصائر (أحمد بن محمد الحموي) ط تركيا ١٢٩٠ جزءان.
٢١- ابن نجيم المصري «رسائل ابن نجيم» (الرسالة الثالثة عشرة) بذيل حاشية الأشباه.
٢٢- ابن نجيم المصري «البحر الرائق شرح كنز الدقائق بهامشة منحة الخالق لابن عابدين المطبعة العلمية مصر الطبعة الأولى.
٢٣- جماعة من علماء الهند حوالي (١٠٧٠هـ). «الفتاوى الهندية الطبعة الثانية بولاق مصر سنة ١٣١٠هـ.
٢٤- ابن عابدين ١٢٥٢. «رد المحتار على الدر المختار» محمد أمبن بن عابدين ٥ أجزاء طبع بولاق مصر ١٢٧٢.

ب- الفقه المالكي

٢٥- مالك ١٧٩ «المدونة الكبري» (مالك بن أنس) ١٦ جزءاً. مطبعة السعادة مصر ١٣٢٣هـ.

٢٦- ابن رشد الحفيد ٥٩٥هـ «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» (محمد ابن أحمد بن رشد القرطبي) البابي الحلبي مصر ١٣٧٩.

٢٧- القرافي (٦٨٤هـ). «الفروق» شهاب الدين القرافي ٤ أجزاء. طبع دار الكتب العربية مصر ١٣٤٦هـ.

٢٨- محمد علي بن حسين المكي - تنقيحه المسمى تهذيب الفروق (مطبوع بهامش الفروق).

٢٩- ابن فرحون (٧٩٩هـ) «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام» (برهان الدين إبراهيم الشهير بابن فرحون اليعمري). المطبعة البهية مصر سنة ١٣٠٢ جزءان.

ج- الفقه الشافعي

٣٠- الماوردي (٤٥٠هـ) «الأحكام السلطانية» (أبو الحسن الماوردي). البابي الحلبي مصر الطبعة الأولى ١٣٨٠.

٣١- النووي (٦٧٦هـ). «المجموع شرح المهذب» (أبو زكريات يحيى بن شرف النووي). مطبعة التضامن الأخوي مصر ١٢ جزءاً.

٣٢- زكريا الأنصاري (٩٢٦هـ) أسنى المطالب شرح روض الطالب). شرف الدين إسماعيل بن أبي بكر المقري. المطبعة الميمنية ١٣١٣هـ.

٣٣- الرملي (١٠٠٤هـ) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (شمس الدين الرملي) ومعه حاشية أبي الضياء الشيراملسي على نهاية المحتاج ٨ أجزاء. البابي الحلبي مصر ١٣٥١هـ.

د- الفقه الحنبلي

٣٤- أبو يعلى (٤٥٨هـ) الأحكام السلطانية (أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء). البابي الحلبي مصر ١٣٥٦هـ.

٣٥- ابن قدامة (٦٢٠) «المغني على مختصر الخرقي (موفق الدين بن قدامة المقدسي، دار المنار الطبعة الثالثة سنة ١٣٦١هـ.

٣٦- ابن تيمية (٧٢٨هـ). « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية «تقي الدين أحمد بن الحليم أبو العباس المعروف بابن تيمية. ط دار الكتاب مصر ط٢ سنة ١٩٥١م.

٣٧- ابن تيمية الحسبة في الإسلام» المكتبة العلمية (مصر).

٣٨- ابن تيمية «الصارم المسلول على شاتم الرسول «مطبعة السعادة طنطا سنة ١٣٧٨هـ.

٣٩- ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» (أبو عبد الله الزرعي الدمشقي المشهور بأبن قيم الجوزية - مطبعة السعادة مصر ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣م بتحقيق حامد الفقي.

٤٠- ابن قيم الجوزية «إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق محي الدين عبد الحميد السعادة مصر ١٣٤٤هـ-١٩٥٥م.

٤١- ابن قيم الجوزية «زاد المعاد في هدى خير العباد» ط صبيح مصر ١٣٥٣هـ-١٩٣٥م.

٤٢- ابن قيم الجوزية «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان «البابي الحلبي مصر ١٣٥٧هـ.

هـ-الفقه الظاهري

٤٣- ابن حزم (٤٥٦هـ) «المحلى» (محمد بن علي بن أحمد بن حزم) المطبعة المصرية - مصر ١٣٥٢هـ، ١١ جزءاً.

٤٤- عودة ١٩٥٤م «التشريع الجنائي الإسلامي» الاستاذ عبد القادر عودة رحمه الله، دار العروبة مصر ١٣٧٨.

٤٥- الحامد ١٩٦٩م «نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام» المرحوم الشيخ محمد الحامد مطبعة العلم دمشق ١٣٨٢هـ.

٤٦- الزرقاء «المدخل الفقهي العام» الشيخ مصطفى الزرقا مطبعة جامعة دمشق ط٧.

٤٧- عامر التعزير في الشريعة الإسلامية (الدكتور عبد العزيز عامر) رسالة دكتوراه من كلية الحقوق جامة القاهرة دار الكتاب مصر ١٩٥٦م.

٤- أصول الفقه

٤٨- الغزالي (٥٠٥هـ) «المستصفى من علم أصول الفقه» (أبو حامد الغزالي) جزءان. الملكية التجارية، مصر ط١، ١٣٥٦هـ.

٤٩- الشاطبي (٧٩٠هـ) «الموافقات في أصول الشريعة» (لأبي إسحق إبراهيم الشاطبي) بتحقيق المرحوم الشيخ عبد الله دراز ٤ مجلدات.

٥- المعاجم اللغوية

٥٠- الرازي بعد (٦٦٠هـ) (مختار الصحاح محمد بن أبي بكر الرزي).

٥١- ابن منظور (٧١١هـ) (لسان العرب) (جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور) بيروت

٥٢- الفيومي (٧٧٠هـ) «المصباح المنير» (محمد بن أحمد الفيومي).

٥٣- الفيروز بادي (٨١٧) «القاموس المحيط» مجد الدين الفيروز بادي.

٦- كتب التراجم والرجال

٥٤- ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) الإصابة في تمييز الصحابة المطبعة الشرفية مصر ١٣٢٥هـ-٨ أجزاء.

٥٥- ابن حجر العسقلاني «تهذيب التهذيب» طبع دائرة المعارف بحيدر آباد بالهند.

٥٦- الطنطاويان: «أخبار عمر» (لعلى وناجي الطنطاوي) دار الفكر دمشق ١٣٧٩هـ.

٧- المقالات المنشورة

٥٧- الزرقا «الحق العام في الإسلام» (مصطفى الزرقا) منشور في الجريدة الحقوقية بحلب سنة ٢٥ عدد/٢٠/ سنة ١٩٤٦.

قِراءةٌ تحليليَّة في مصطلح الاجتهاد الجماعيِّ المنشود

دكتور

قطب مصطفى سانو(*)

(*) أستاذ مشارك بقسم أصول الفقه بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.



ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم الاجتهاد الجماعي، وتحرير معناه ومن ثم الانتقال به من دائرة التصدي للمسائل الفقهيه وحدها إلى دائرة أوسع تضم سائر المسائل والقضايا الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وبطريقة تصله أيضاً باستيعاب فقه النص وفقه الواقع في آن واحد معاً.

ويأتي ذلك من خلال عرضٍ ونقد التصورات والمفاهيم التي أوردها الباحثون المعاصرون لمفهوم هذا المصطلح، ومن ثم إيراد المفهومِ الذي يتبناه الباحث ويرى سلامته مع بيان مجالاته والقضايا الخاصةِ به سواء كانت على المستوى القطري أم الإقليمي والأممي، ويبسط القول في غاياته ووسائله وضوابطه.

ولا شك أن هذا البحثَ يتميز بالجدة والطرافة ويعتبر بداية وأساسا لدراسات منهجيةً متكاملة لقضية الأصولية التي تمس الحاجة إليها في واقع المسلمين المعاصر.

في أهميّة الدراسة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله الأمين، وعلى اله وصحبه، وبعد، فإنَّ واقعنا الفكريَّ لا يزال يتطلع إلى دراسات علميَّة منهجيَّة رصينةٍ جامعة بين الأصالة والمعاصرة، تنير الدرب للراغبين في التأسي بمنهاج النبوة الخالد في تعامله مع النوازل والمستجدات والقضايا العامّة التي لم تشملها نصوص الوحي، كما أنَّ ثمّة قناعة لدى الغيارى من أبناء الأمّة في أنَّ المصطفى اتخذ التحاورَ والتشاورَ مقوّماتٍ ومرتكزات يقوم عليها ذلكم المنهاجُ النبويُّ الأجلُّ الفذُّ، ولا تزال مصادر السيرة والتاريخ تحفل بنماذج عديدة مبرهنة على تحاوره واستشارته ﷺ دوماً وأبداً أهل العلم والدراية من الصحب الكرام رضى الله عنهم في جميع النوازل والقضايا العامّة التي كانت تداهم حياة جميع أفراد المجتمع انذاك.

ولقد كان المنهاج النبويُّ الجماعيُّ في استشراف حكم الله في نوازل الأمّة وقضاياها ذات الطابع العامّ، أحد أهم أسباب انتظام أمر الأمّة، ووحدة كلمتها وصفّها في تلك القضايا والنوازل المصيريّة، كما كان ذلك أحد عوامل استحقاق جيل الصحابة رضى الله عنهم أن يكونوا - بحقّ - خير أمّة أخرجت للنّاس مصداقاً لقوله جل في علاه ﴿كُنْتُمْ خير أمّة أُخرجَتْ للناس تَأمرونَ بالمَعرُوفِ وتَنهَونَ عَنِ المنكرِ وتُؤمنونَ باللّه﴾ (ال عمران ١٠٠)، ولقد عني قبل لحاقه بالرفيق الأعلى وذلك من خلال التزامه ﷺ بهذا المنهاج في سائر القضايا والنوازل المصيرية التي واجهها المجتمع الإسلاميُّ في عصره ولم ينزل فيها وحي من الله جل جلاله. بل إنه ﷺ أوصاهم في أكثر من مناسبة بأن يعملوا بهذا المنهاج ويصدورا عنه عند تعاملهم مع مختلف أنواعِ النوازلِ التي تنزل بساحتهم، ويؤكد هذاالأمر ذلك الأثر الذي يرويه سعيد بن المسيب عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أنّه قال: قلت: يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنّة؟ قال: اجمعوا له العالمين - أو قال العابدين - من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد..[1] لقد كان لبياناته وبلاغاته ﷺ أثرها البليغ في تمكن الصحب الكرام من

(١) انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة ١٩٧٣م) ج١ ص٦٥. والجدير ذكره أن هذا الحديث متنازع في صحة سنده، ويذهب الإمام ابن حزم إلى اعتباره حديثاً موضوعاً ومدلساً وضعيفاً، وأما غيره كابن القيم، فإنه لم يضعف الحديث. على كلٍ، إن

تحقيق قيوميّة الدين وتسديد حياة الناس بتعاليم الإسلام، كما كان لها الدور الأجلّ في استتباب الأمن والاستقرار الذي عمَّ الأرجاء خلال الفترات التي سعدت بحكم الخلفاء الراشدين.

حتى إذا ما داهمت الواقع الإسلاميّ قبيل نهاية النصف الأول من القرن الهجريّ، أحوال وأهوال، أخذ العمل بمقتضى المنهاج النبويّ الكريم في التعامل مع نوازل الأمة العامّة، يختفي تدريجيًا في حياة الجماعة الإسلاميّة، وبمقتل أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب رضي الله عنه وتبدل الأحوال في حاضرة الخلافة في الكوفة، استبدل المنهاج النبويُّ الأمثل بمنهاج آخر لم يكن يرى من حاجة إلى استشارة أهل العلم والدراية والاستئناس بآرائهم في المسائل والنوازل المصيريّة لعموم الأمّة، ونتج عن هذا استيلاء المنهج الفرديّ على المنهج الجماعيّ عند التعامل مع القضايا والمسائل العامّة والخاصّة، ولم يكن من عجب أن يغدو الاجتهاد الفرديُّ بعدُ سمَةً أساسيةً للاجتهاد الإسلاميّ عبر العصور والدهور، بل ليس من عجب في شيء أن يحفظ لنا التاريخ سير العديد من الأعلام الأفذاذ الذين تصدّوا - على انفراد - للاجتهاد والإفتاء في سائر القضايا والنوازل العامّة والخاصّة.

وانطلاقاً من هذا، فقد خيِّل إلى كثيرٍ من الناس كون الاجتهاد في المنظور الإسلامي مهمّةِ فرديّةً يتصدّي لها الأفذاذ من العالمين للبتّ في جميع المسائل والنوازل بغضّ النظر عن كونها مسائل عامّةً أو خاصّة، أو كونها مسائل مرتبطة بحياة عموم الناس أو السواد الأعظم من المجتمع، ولعلّ نظرةً متمعنةً في كتب الفتاوى التي ألفت وما تزال تؤلَّف في هذا الشأن خير دليل على ذلك الأمر، إذْ إنّ تلك الفتاوى، يتصدى مؤلّفوها للإجابة عن المسائل والنوازل العامّة والخاصّة دونما أخذ في الاعتبار طبائع المسائل وعلاقتها بالجماعة وبالفرد، ومدى صلاحيّتها للاجتهادات الفرديّة التي يكتنفها القصور وعدم الإحاطة الشاملة بجميع جوانب القضايا وآثارها الآنية والمستقبليّة.

إنه ليس بخاف في أن الاجتهادات الفردية في المسائل العامّة أورثت - وما تزال تورث - واقعنا الإسلاميّ المعاصر تشتتاً مرجعياً مُوجعاً، وزادت الفرد المسلم العاديَّ المعاصر رهقاً فكرياً حادًا، كما لا تفتأ تعمّق - بضراوةٍ شديدةٍ - حالة العنت الذهنيّ والتنافر

= إيرادنا هذا الحديث هنا من باب الاستئناس فقط، وعملاً بالرأي الذي يجيز رواية الضعيف في الفضائل. والمزيد من التعليق حول الحديث، يراجع ابن حزم: الإحكام عن أصول الأحكام - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة أولى ١٤٠٤هـ) ج٦ ص٢٠١.

المعرفي في الواقع الراهن. ولهذا، فإنّه قد حان الاوان أن يُبْعَدَ الاجتهاد الفرديُّ أنّى كان مصدره في قضايا الأمّة المصيرية، فأمر الجماعة لا ينبغي أن يجتهد فيه إلا جماعة اهل العلم والمعرفة والدراية، كما أنّ نازلة العامّة لا ينبغي أن يتصدّى لها إلا عامّة المجتهدين

ومن هنا، تأتي أهميّة تقديم تصورٍ منهجيّ متكاملٍ للنظر الاجتهاديّ الجماعيّ المنشود مفهوماً ومجالاتٍ ووسائل من أجل إحلاله محل الاجتهاد الفرديّ في نوازل المجتمعات العامّة أساساً لتحقيق مقصد الحفاظ على وحدة الصفّ الإسلاميّ وكلمة الأمّة.

أجلْ، لقد شهدت - وما تزال تشهد - الساحةُ الفكريّةُ الإسلاميّةُ المعاصرة انعقاد مؤتمرات وندوات حولَ موضوع الاجتهاد الجماعيّ المنشود[٢]، كما أنه قد تصدّى عددٌ غير يسير من فقهائنا وكتّابنا المعاصرين للحديث عن أهمية هذا الاجتهاد وضرورته في هذا العصر، وتكفّل بعضهم كالإمام ابن عاشور[٣] بالأشارة إلى وسيلة تفعيل هذا الجانب من الفكر الاجتهاديّ المعاصر وذلك عبر تكوين مجمع علميّ كبير يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعيّة في كلّ قطرٍ إسلاميّ على اختلاف مذاهبهم..

وأما الشيخ مصطفى الزرقاء[٤] فقد حاول في بحث له بعنوان: الاجتهاد ودور الفقه في حلّ المشكلات تفصيلَ القول في الركيزتين التنظيمية والتعليميّة اللتين يتوقف عليهما تفعيل الاجتهاد الجماعيّ المعاصر. وعني باحثون معاصرون كالدكتور توفيق الشاوي[٥] في

---

(٢) نظمت كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة في ١١ - ١٣ شعبان ١٤١٧هـ الموافق ٢١ - ٢٣ ديسمبر ١٩٩٦م، ندوة عالمية بعنوان «الاجتهاد الجماعي في العلم الإسلامي» وقدمت فيها أبحاث عديدة حول حقيقة الاجتهاد الجماعي وشروطه ومؤسساته في بعض البلاد الإسلامية، فضلا عن حجيته وإعداد الممارسين له. وقد نشرت الجامعة أبحاث تلك الندوة في جزءين كبيرين. وليس من شك أن هذه الندوة ارتقت بالفهم الاجتهاد، وخاصة فيما يتعلق بإعداد الممارسين والشروط الواجب توافرها في الأعضاء، ولكنها مع هذا كله، يؤخذ عليها ضعف جانب التأصيل المنهجي المنظم لكثير من قضايا ومسائل الاجتهاد الجماعي المنشود فالتعريف الذي تبنته الندوة محل استفسار، كما أن تجاوز الندوة التعرض لطبيعة المجالات والموضوعات الاجتهادية التي ينبغي أن تترك لهذا النوع من النظر الاجتهادي، هو الآخر محل استشكال، فضلاً عن أن إغفال الندوة الحديث عن سبل تشكيل وتكوين المجامع الاجتهادية في العالم الإسلامي، يمثل جانباً كان حرياً بباحث المشاركين في الندوة.

(٣) انظر ما قاله بهذا الصدد في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (عمان، دار النفائس، وكوالالمبور دار الفجر، طبعة أولى ١٩٩٩م) ص٣٠١-٣٠٢.

(٤) لمزيد من التوضيح حول بحث الشيخ يراجع مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن الجامعة الاسلامية العالمية بإسلام اباد - عدد ٢٢ (محرم ١٤٠٦هـ الموافق ١٠/١٩٨٥م).

(٥) لمزيد من المعلومات حول هذ الموضوع، يراجع الشاوي فقه الشورى والاستشارة (المنصورة، دار الوفاء، طبعة ثانية ١٩٩٢م).

كتابه فقه الشورى والاستشارة بتقديم تصورات مهمة عن مفهوم الاجتهاد الجماعيّ وعن علاقته بالإجماع والشورى، وأما محمد الغزالي، فقد حاول في بحثه المعنون: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر[٦] أن يقدّم تحليلاً عن الصفات التي يجب توافرها في عضو الاجتهاد الجماعيّ المنشود.

وبذل الدكتور العبد خليل ما وسعه من جهد في بحثه المعنون الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث[٧] في إلقاء الضوء على مفهوم هذا الاجتهاد في نظره وتحدّث عن الشروط التي يجب توافرها في المجتهدين أعضاء المجمع الاجتهاديّ الجماعي، وأما الدكتور عبد المجيد السوسوة في كتابه المعنون الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي"[٨]، فقد بذل ما وسعهَ من جهد في جمع وتتبعِ المعلومات المبعثرة عن الاجتهاد الجماعيّ في الأبحاث والدراسات المتفرقة، وحاول إعادة ترتيبها بصورة مترابطة وثمة باحثون معاصرون، تناولوا هذا الموضوع في كتاباتهم وأبحاثهم.

إنّ نظرة متفحصة في هذه الجهودِ العلميّة الطيبة المعاصرة، تهدي المرء إلى قناعة تامّة بضرورة تعميق البحث في هذا الموضوع، وإعادة النظر في كثير من قضايا هذا الهمّ الاجتهاديّ التي نخالها لم تنل - في تصورنا المتواضع - حظها من التناول والتحقيق العلميّ والضبط المنهجي الرصين. فابتداء من مفهومه، لا يجد المرء تحريراً علمياً مقنعاً في الكتابات والمؤلفات التي تناولت هذا الموضوعَ بالدراسةِ والتحقيق، وأما ضبط مجالات ومسائل هذا الهم الاجتهادي المعاصر، فإنها لم تحظ - حتى اللحظة - في نظرنا بالتحقيق العلميّ المرجوّ، على الرغم مما لهذا الجانب من أهميّة بالغة حين التفريق بين المسائل التي يمكن أن تغطيها الاجتهادات الفرديّة والمسائل التي ينبغي أن تترك لهذا النوعِ من النظر الاجتهاديّ. وفضلاً عن كل ما سبق، فإن معظم تلك الدراسات والكتابات الحديثة عن هذا الجانب من الدرس الاجتهاديّ ركنت إلى اعتبار النظر الاجتهاديّ - بشكل عام - والنظر الاجتهادي الجماعيّ - بشكل خاصّ - شأناً فقهياً يتوقف عند دائرة البحث عن الحكم

(٦) انظر مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام اباد - عدد ١٨ (١٤٠٣هـ الموافق ١٩٨٣م) وعنوان البحث: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر.

(٧) انظر مجلة الدراسات التي تصدرها الجامعة الأردنية، العدد العاشر من المجلد الرابع عشر، صفر سنة ١٤٠٨هـ الموافق تشرين أول عام ١٩٨٧م، ص٢٠٩-٢٣٥.

(٨) وللاستزادة، يراجع الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة أولى ١٩٩٨م).

الفقهي للمسائل والنوازل التي تستجد على الساحة وتستدعي معرفة حكم الله فيها، كما أن تلك الدراسات والكتابات جنحت بصورة واضحة إلى تأكيد القول بكون النظر الاجتهاديّ الجماعيّ همًا فقهيًا لا يتصدّى له سوى المشتغلين بالفقه.

وانطلاقاً مما طرأ على الواقع الإسلاميّ المعاصر من تغير وتبدل وتطور على سائر مناحي الحياة الفكرية والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيةّ، واعتباراً بما يناط بالفكر الاجتهاديّ من دورٍ في الإسهام في توجيه نوازل العصر ومستجداته، لذلك، فإنّه قد حان الاوان للانتقال بالنظر الاجتهاديّ المنشود – سواء أكان فردياً أم جماعيًا – من التصدّي للمسائل الفقهيّة فقط إلى التصدّي لسائر المسائل الفكريّة والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فليس من المقبول في هذا العصر إنهاء دور الاجتهاد عند حدود التعرُّف على الحكم الفقهيّ الثابت للقضايا والمسائل المستجدة، بل لابدّ للنظر الاجتهاديّ المنشود الفرديّ والجماعيّ من أن ينتظم البحث والتعرف على محلّ توقيع الحكم المراد لله في واقع الحياة، وعلى سبل تفعيل الحياة بتعاليم الإسلام. ويعني هذا أن النظر الاجتهاديّ المعاصر ينبغي أن يصبح اليوم همًا معرفيًا وفكرياً مستوعبا مسائل وقضايا الاجتماع الإنسانيّ من اقتصاد وتربية وسياسة واجتماعٍ، كما ينبغي أن يغدو – نتيجة التغيرات الهائلة على سائر مناحي الحياة – شأناً أوسع من أن يستوبعه فقهاء النّص وحدهم، أو فقهاء الواقع وحدهم، بل لابدّ من فقهاء يجمعون بين فقه النّصّ وفقه الواقع، ويتوافرون على قدر عال من التكامل المعرفيّ في فهم الكتاب المسطور (الوحي الإلهي الكريم) وفهم الكون المنظور (عالم الوجود والواقع المعاش)،مما يؤهّلهم في نهاية المطاف لتحقيق وصل مكين بين وحي السماء وواقع الأرض دونما ضوضاء ولا ضجيج.

إن الوصول إلى تنظير منهجيّ علميّ مترابط لهذا الجانب من الفكر الاجتهاديَ المعاصر، ينبغي أن يصبح اليوم الهمُّ الشاغل لحركات الإصلاح والتجديد المعاصرة، قصد الصدور عن رأي جماعيّ سديد في توجيه ما تزخر به حياتنا اليوميّة من مستجدات ونوازل اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية تعمُّ بها البلوى، وبغية تقديم بلسم شاف لجملة من صنوف الأدواء وأشكال الأزمات والنكبات التي تعاني منها المجتمعات الإنسانية عامة والمجتمعات الإسلامية خاصّةً.

إنّ تقديم الحلول الناجعة للانحرفات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية لا يمكن له أن يتم في غياب فكر اجتهادي جماعيّ قويم مستوعب وقادر على فهم المقاصد

العليا الثاوية بين جنيات نصوص الوحي، وعلى حسن فهمٍ للواقع الإنساني وما يمر به من أحداث وأزماتٍ ونوازل وتطورات سعياً إلى تطويع الواقع لتعاليم الدين الخالدة.

وإسهاماً – ولو بنزر يسير – في تحقيق تنظير منهجيّ أوليّ لهذا الاجتهاديّ المعاصر، فإنّ هذه الدراسة ستحاول - عبر مباحثها – تأصيل القول في مفهوم مصطلح الاجتهاد الجماعيّ المنشود، كما ستعنى بعرض ونقد نماذج من التصورات المعاصرة التي نسجت حول مفهوم هذا المصطلح، وفضلا عن ذلك، فإن الدراسة ستبذل قصارى جهدها في ضبط المراد بالجماعيّة في مصطلح الاجتهاد الجماعيّ، ذلك كله مقدمة لدراسات علمية متكاملة عن الاجتهاد الجماعي.

المبحث الأول
في مفهوم الاجتهاد الجماعيّ في كتابات المعاصرين

لئن كان تحديد وضبط معاني المصطلحات من أولويّات التناول العلمي المنهجيّ للمسائل والقضايا بحيث يتمُّ من خلال ذلك التعرف على حقيقة المصطلح وحدوده والمبادىء الأساسية التي يتشكّل منها، ولئن كان الالتفات إلى السياق التاريخيّ الذي يسهم في نشأة المصطلحات وتضمينها حمولات معيَّنةً عاملاً أساسياً لا ينبغي تجاوزه ولا القفز عليه،، ولئن كان كل ذلك ضرورياً فحريّ بنا تأصيل القول في المراد بمصطلح الاجتهاد المنشود في هذا العصر هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّه حقيقٌ علينا أن نقوم بتحليل ونقد منهجيّين لنماذج معاصرة لمفهوم الاجتهاد الجماعيّ في كتابات الباحثين في الفكر الاجتهاديّ المعاصر، وصولاً في نهاية المطاف إلى تصور علميّ متماسك ومنضبط لمفهوم هذا المصطلح، والمرتكزات الأساسيّة التي يقوم عليها.

أولاً: إطلالة على مفهوم الاجتهاد[9] بشكل عامّ عند الأصوليّين

بالنظر في معظم المدوّنات الأصولية القديمة والحديثة، نجد أنّه ليس ثمة اتّفاقٌ على تعريف محدَّد لمصطلح الاجتهاد، كما أنّ سائر تعريفات الأصوليّين للاجتهاد تأثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بالقناعات التي كان يصدر عنها واضعو التعريفات، ويعتبر الإمام الشافعي أول من صاغ تعريفاً للاجتهاد وذلك عند ما اعتبر الاجتهادُ مرادفاً للقياس، فقال ما نصُّه

«.. قال. فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت. هما اسمان لمعنى واحد قال: فما جماعهما؟ قلت. كل من نزل بمسلم، ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق، فيه دلالة موجودة. وعليه إذا كان فيه بعينه حكم - وجب - اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة

(٩) تعني كلمة «الاجتهاد» في اللغة العربية افتعال من الجهد. ويراد به بذل الوسع واستفراغ الطاقة في تحصيل أمر يستلزم كلفة ومشقة، سواء أكان ذلك الأمر أمراً فكرياً مادياً أم فكرياً مادياً ومعنوياً. ولمزيد من المعلومات حول معنى الاجتهاد في اللغة يراجع: ابن منظور: لسان العرب مادة ج هـ د.

على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس..»[10] وعرّف القياس بأنه: «.. ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدمّ من الكتاب أو السنة، لأنّهما علم الحق المفترض طلبه.. وموافقته تكون من وجهين: أن يكون الله ورسوله حرّم الشيء منصوصاً، أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتابٌ، ولا سنةٌ: أحللناه، أو حرّمناه، لأنّه في معنى الحلال أو الحرام.. وثانيهما: أو نجد الشيء يشبه الشيء منه، والشيء من غيره، ولا نجد شيئا أقرب به شبهاً من أحدهما: فنلحقه بأولى الأشياء شبهاً به..»[11].

إنّ هذا التعريف شكلّ البذرة الأولى لتعريفات الاجتهاد اللاحقة، وحاول بعض الأصوليّين تقرير القول بأنّ ما ذكره الإمامُ الشافعي لا يعدو أن يكون أحد أنواع الاجتهاد، ذلك لأن

«.. اسم الاجتهاد يقع في الشرع على ثلاثة معان. أحدها - القياس الشرعي، لأن العلة لم تكن موجبة الحكم لجواز وجودها خالية منه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. والثاني - ما يغلب في الظنّ من غير علّة، كالاجتهاد في المياه والوقت والقبلة وتقويم المتلفات وجزاء الصيد ومهر المثل والمتعة والنفقة وغير ذلك. والثالث - الاستدلال بالأصول..»[12]. ولئن تجاوز الإمام الشافعي في تعريفه أيضاً ذكر صفات العالم الذي له الحق أن يمارس هذا النظر، فإن بعضَ الأصوليّين الذين أتوا بعده، حاولوا أن ينصّوا في تعريفهم للاجتهاد على تحديد العالم الذي له الحق في ممارسة هذا النظر، وبناءً على ذلك عرّفوا الاجتهاد بأنه «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعيّ»[13] وبعبارة أخرى عند ابن الهمام يراد به «.. بذلُ الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعيّ ظنيّ..»[14] فالاجتهاد في خلد معظم أولئك الذين تبنوا هذا التعريف لا يعتدُّ به إذا لم يصدر ممن تتوفر فيه صفة الفقيه، ولذلك لابد من قيد الفقيه، ونفي الحاجة إلى هذا القيد للتلازم

(١٠) انظر: الشافعي: الرسالة،تحقيق محمد أحمد شاكر (القاهرة، مكتبة دار التراث، طبعة ثانية ١٩٧٩م) ص٤٧٧ باختصار

(١١) انظر: الرسالة - مرجع سابق - ص٤٠ باختصار.

(١٢) انظر: الزركشي - البحر المحيط في أصول الفقه - مرجع سابق - ج٦ ص١٩٧ - ١٩٨.

(١٣) انظر: ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى ١٩٨٥م) ص٤٣

(١٤) انظر: ابن الهمام: تيسير التحرير (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة ١٩٨٣م) ج٤ ص١٧٨.

بينه وبين الاجتهاد».. سهو لأنَّ المذكور بذل الطاقة لا الاجتهاد..»[15]. ولهذا لابدَّ من هذا القيد لأن «.. بذل غير الفقيه وسعه لا يسمّى اجتهاداً اصطلاحاً ..»[16]. ولئن اعتد هؤلاء بقيد الفقيه، فإن ثمة أصوليّين ينصون على توافر بعد الملكة في الفرد بغض النظر أن يكون لغويا نحوياً أو فقيهاً أصولياً أو محدثاً أو متكلماً، وبناءً على ذلك، عرّفوا الاجتهاد بأنه «.. ملكة يُقتدر بها على استنباط الأحكام الفرعيّة من أدلتها التفصيليّة»[17]، وبتعبير آخر عند الزركشي «.. ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها ..»[18]، وبتعبير أوضح عند بعض المعاصرين يراد به «. ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعيّة أو الوظائف العمليّة شرعيّة أو عمليّة..»[19].

إنّ التأهل للنظر الاجتهاديّ لا يتوقف على توافر المرء على صفة الفقيه فقط، وإنّما لابدّ له من حيازة الملكة التي لا تتوقف على المعرفة الفقهيّة وحدها، ولا على المعرفة اللغويّة أو الحديثيّة فحسب، وإنّما تتطلب قدراً عالياً من الذكاء والفطانة الفطريّة، وذلك لأنّ الملكة في حقيقتها – كما يعرّفها بعض أهل العلم – «صفةٌ راسخة في النفس»[20] أو «الهيئة الراسخة في النفس»[21] تُعِينُ صاحبَها على سرعة البديهة في فهم الأشياء، والقدرة على النظر في الأدلة، فضلاً عن تمكنه من حسن التصرف بالجمع والتفريق والترتيب والتصحيح والإفساد بين مختلف الأدلة والإمارات. وأيّا ما كان الأمر، فإنّنا ننتهي من هذا كلّه إلى تقرير القول بأنّ تعدد التعريفات واختلاف المفاهيم، تأكيدٌ على إمكانية استحداث تعريفات من جهة، وإمكانيّة إعطاء مفاهيم جديدة لمصطلح الاجتهاد من جهة أخرى، كما أنّ تأثر التعريفات بالسقوف والهموم المعرفيّة التي كان يعيش فيها واضعوها، هو الآخر دليل أكيد على ضرورة انبثاق التعريفات المستحدثة من الهمّ الفكريّ والمعرفيّ السائد، ولذلك،

---

(١٥) انظر تيسير التحرير – مرجع سابق – ج٤ ص١٧٩ وما بعدها.

(١٦) انظر الشوكاني إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق د محمد شعبان إسماعيل (مصر دار الكتبي، طبعة أولى ١٩٩٢م) ج٢ ص٢٩٦ وما بعدها.

(١٧) انظر العبادي الآيات البينات على شرح جمع الجوامع (مصر، مطبعة الحلبي، ١٣٤٩هـ) ج٤ ص٢٤٥

(١٨) انظر الزركشي البحر المحيط في أصول الفقه – تحقيق عدد من العلماء – (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية عام ١٩٩٢م) ج٦ ص١٩٩، أشار إلى هذا البعد عند تعريفه بالمجتهد.

(١٩) انظر الحكيم الأصول العامة للفقه المقارن ص٥٦٢ والجدير بالذكر أن هذا التعريف يكاد يكون بياناً لأهلية الاجتهاد، وليس تعريفاً لحقيقة الاجتهاد الذي يعتبر هماً فكرياً وممارسة عملية. فليتأمل!

(٢٠) انظر الجرجاني التعريفات ص٢٩٦، والفتوحي، ابن النجار، شرح الكوكب المنير ج٢ ص٢٩١ وما بعده

(٢١) انظر: المحلي: شرح جمع الجوامع ج٢ ص٣٨٢.

فليس من الحكمة في شيء ترديد التعريفات والمفاهيم القديمة المتأثرة بظروف قائليها دونما أخذ في الاعتبار التغيرات والتحولات التي طرأت وما تزال تطرأ على واقعنا المعاش. وعليه، فإن المراد بالاجتهاد في منظور هذه الدراسة.

«بذل التوسع العلمي المنهجي الذي يقوم به الشخص المتمكن من أدوات علميّة معيّنة في عصر معيّن بغية التوصل إلى المراد الإلهيّ من وحيه في مسألة من المسائل، وقصد الوصول إلى فهم دقيق للواقع الإنساني بحيث يغدو الوحي الإلهي موصولاً بالواقع الإنساني، ويمسي الواقع الإنساني منفعلا بإلزامات الوحي وتعليماته. فيأخذ الوحي مجراه نحو الوقوع الفعليّ ويأخذ الواقع مجراه نحو التكيّف والانضباط بإلزامات الوحي..»[٢٢].

إنّ هذا التصورَ الذي أوردناه محاولة منّا إلى النظر إلى حقيقة العملية الاجتهادية التي تعتبر فكريّةً بالدرجة الأولى، وتستلزم توافر المتصدى له على مقدرة فكرية وذكاء فطريّ، كما أنّ الأدوات المعينة على تمكن المرء من هذه العمليّة تعتبر أدوات متغيّرة بتغير الزمان والمكان، وتتأثر بطريقة مباشرة بالسقوف المعرفيّة وطبائع التحدّيات القائمة في عصر الشخص الراغب في التصدّي للنظر الاجتهاديّ، فضلاً عن طبيعة الغاية التي يراد تحقيقها من الاجتهاد، فتحقيق غاية التوصل إلى مراد الله في المسائل ذاتِ النصوص وعديمة النصوص يتطلب إشراف المرء على جملة حسنة من المعارف والأدوات المؤهلة لذلك، كما أن تحقيق غاية حسن تنزيل مراد الله من مختلف المسائل المنصوص عليها وغير المنصوص عليها في الواقع، يقتضي هو الاخر تمكن المرء من أدوات علمية معينة على ذلك، ولذلك، فإن ثمة حاجة ملحة إلى المراجعة المستمرّة لهذه الأدوات لكي يتمّ ضبطها في ضوء السقوف المعرفيّة السائدة ووفق الظروف الفكريّة القائمة، إضافة إلى الإمكانات العلميّة المتوافرة في ذلك العصر.

وإنّه من الحريّ بالتأكيد بأن النظرَ الاجتهاديّ المنشود لابدّ له من أن ينتظمَ غايتين أساسيتين، وهما التوصل إلى مراد الله في القضايا والمسائل المختلفة سواء أكانت لتلك المسائل نصوص صريحة أو غير صريحة، أم لم تكن لها نصوص على الإطلاق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن النظر الاجتهادي المنشود يتغيا التوصل إلى حسن تنزيل لمراد

(٢٢) انظر سانو، قطب أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر (دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، طبعة أولى عام ٢٠٠٠) ص١٩ بتصرف.

الله في واقع الفرد والجماعة من جهة أخرى، وذلك بعد فهم ذلك الواقع فهماً مكيناً موازيا لفهم الوحي، بوصفه المحلّ الذي ينزل فيه الحكم الشرعيُّ. وتحقيق كلتا الغايتين من النظر الاجتهادي يتوقف على توافر الفرد الممارس على جملة من الأدوات العلمية والمعرفية التي تعرف في المدونات الأصولية بشروط الاجتهاد وبأدوات وعلوم الاجتهاد. وبناء على هذا، فإن النظر الاجتهاديّ لا ينبغي له أن يتوقفَ عند الوصول إلى الحكم الشرعيّ، ولكنّه لابدّ له أن يمتدّ إلى حسن التعرف على محلّ الحكم ومكانِ تنفيذه وتحقيقه، بل لابدّ له من ان يستحضر هذا المحلّ عند الهمّ بتحديد مراد الله، وذلك بوصفه المحط المستهدف بمراد الله في نهاية المطاف.

على أنه من الحقيق بالقول أننا تجاوزنا في هذا التصور ربط مفهوم الاجتهاد بمطلق «بذل الوسع إيماناً منّا بأن بذل الوسع يجب أن يكون علميا ومنهجياً، فمطلق بذل الوسع غير العلمي والمنهجي المنظم ينتظم بعداً ماديًا اكد منه من البعد الفكريّ والعلميّ في العملية الاجتهاديّة، ذلك لأن بذل الوسع - كما يؤكد علماء اللغة - ينصرف عند الإطلاق إلى بذل الوسع المادي واستفراغ الطاقة الماديّة، ويتضمن بطريقة غير مباشرة بذل الوسع الفكريّ والعقليّ واستفراغ الطاقة العقليّة والفكريّة، ولذلك فلابد من ربط البذل بقيد كونه منهجيا وعلمياً ومنظماً، يغدو المراد به في نطاق الاجتهاد الوسع الفكري مع الاستعانة بالوسع الماديّ عند الحاجة.

ثانياً: نماذج لمفهوم الاجتهاد الجماعيّ في كتابات المعاصرين عرض ونقد

نبادر إلى القول بأنه لئن تصدّى بعض أهل العلم بالأصول قديماً بإعطاء تعريفات ومفاهيم عديدة لمصطلح الاجتهاد، فإنّه من المتعذر حسب علمنا أن يعثر المرء على أيّ تعريف أو تحديد أو تصور واضح عن مفهوم الاجتهادِ الجماعيّ في مدوّناتهم، وإن يكن لهم تعرض أو تطرقٌ لمسألة الاجتهاد الجماعيّ في مؤلفاتهم وكتبهم، فإنّه يمكن القول بأنّه يكاد ينحصر في حديثهم عن أهل الإجماع الذين يعرّفون بأنهم المجتهدون الذين تتوفر فيهم شروطُ الاجتهادِ ويتمكنون من أدواته في عصر من العصور؛ ويعني هذا أن مصطلح الاجتهاد الجماعيّ لم يتناوله الأصوليُّون في مدوّناتهم القديمة. وبطبيعة الحال، لئن عزفوا عن استخدام المصطلح، فإن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال بأن الاجتهاد الجماعي بوصفه عملاً فكرياً صادراً عن أهل الاجتهاد في عصر من العصور، لم يكن مستحضرا

ولا متصوراً عندهم كفكرة، بل يمكننا تقرير القول بأن معناه ومفهومه، لم يكن غائباً عن ساحتهم، ويمكن التحقق من هذا من خلال التأمل في جملة من القرائن الدالة على ذلك، كفكرة الإجماع عند الأصوليِّين الذي يعني «.. اتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور بعد وفاة رسول الله ﷺ على حكم اجتهاديّ له مستند شرعيٌّ. »[٢٣].

إنّ النظر الحصيف في فكرة الإجماع بوصفه أحد نتائج التحاور والتشاور الذي يتمُّ بين أهل العلم الذين تتوفر فيهم شروط الاجتهاد في عصر من العصور حول قضيّة ما، يهدينا إلى القول بأن مفهوم الاجتهاد الجماعيّ، انطلاقا من أنّ الناتج عن الاجتهاد الجماعيّ الذي يحظى بموافقة سائر المجمعين هو الذي يعرف بالإجماع في حقية الأمر. ويعني هذا أنَه لا يمكن أن ينعقد إجماعٌ بدون اجتهاد جماعيّ. فالاجتهاد الجماعي يستلزم وجود اجتهاد جماعيّ، ولكن ليس كلّ اجتهاد جماعيّ يستلزم وجودَ الإجماع، إذ إنّ المجمعين من أهل الاجتهاد لا يخلون إما أن يتفقوا (وذلك هو الإجماع الأصلي) أو يختلفون (وذلك ضربٌ من ضروب الإجماع اتفاق الأغلبيّة أو الأكثريّة إجماع الأكثريّة تجاوزاً). وبناءً على هذا، فإنّنا ننتهي إلى القول بأنَّ مصطلح الاجتهاد الجماعيّ ليس له وجود لفظيٌّ في المدوَّنات الأصوليّة، ولكن له وجوداً معنوياً غير مباشر في تلك المدوَّنات، فكلُّ حديث عن الإجماع، حديث ضمني عن الاجتهاد الجماعيّ.

وعليه، فلئن تجاوزت المدوَّنات والكتبُ الأصوليّة القديمة عن ذكرمصطلح الاجتهاد الجماعيّ بصورة مباشرة، وتجاوزت عن وضع مفهوم محدَّد له، فإنّه حقيقٌ علينا بأن ننظر في الدراسات والكتابات الحديثة التي عني أربابها بإعطاء مفاهيم لمصطلح الاجتهاد الجماعيّ.

إنّ النظر المتمعن والمتفحص في معظم الدراسات والكتابات الحديثة التي عني أصحابها بتناول موضوع الاجتهاد الجماعيّ تناولاً مركزاً أو عابراً، يصل بنا إلى أنّ ثمة حاجة ملحة إلى ضبط محكم للمعنى المراد بهذا المصطلح وتحديد معالمه ومبادئه، وذلك لأنّ معظمهم تجاوزوا في أحاديثهم عن وضع تصور علميّ منهجيّ واضح لهذا المصطلح[٢٤]، كما تجاوز بعضهُم عن ضبط المعنى المراد منه ضبطاً علمياً محكماً، فأوردوا له تعريفات نخالها محلّ نقد ونظر وذلك لمخالفتها الضَوابط والمقاييس العلميّة الواجبة التوافر في التعريفات

---

(٢٣) انظر: سانو: معجم مصطلحات أصول الفقه (دمشق، دار الفكر، طبعة أولى ٢٠٠٠م).

(٢٤) انظر على سبيل المثال بحث الشيخ الزرقاء وكتاب الشيخ القرضاوي، والغزالي وغيرهم كثير

والحدود والرسوم في الفكر الأصولي[25]، وأغفل باحثون معاصرون التطرق لهذا الجانب من الهمّ الاجتهادي المعاصر، فلم يعنوا بمحاولة صياغة أي تعريف أو حد لهذا المصطلح، ظنا منهم في كون المصطلح واضحاً ومفهوماً[26]، والحال أنه ليس كذلك بل هو من أحوج المصطلحات المعاصرة إلى الضبط والتحديد.

وعلى العموم، وتأسيساً على ما سبق، نرى أن نمهّد لتصورنا عن مفهوم مصطلح الاجتهاد الجماعي بعرضٍ ونقد ثلاثةِ تعريفات معاصرةٍ نموذجاً لتصور معظم المعاصرين عن مفهوم الاجتهاد الجماعيّ المنشود أملاً في الوصول من خلال الملاحظات العلمية التي سنوردها على تلك التعريفات إلى المفهوم الذي نراه جديراً بمصطلح الاجتهاد الجماعيَ المنشود.

النموذج الأول: تعريف الاجتهاد الجماعيِّ عند الدكتور توفيق الشاوي[27]

يعرّف الدكتور الشاوي الاجتهاد الجماعي في كتابه فقه الشورى والاستشارة، فيقول ما نصُّه «.. جرى العرف[28] على أنّ المقصود بالاجتهاد الجماعيّ هو تخصيص مهمة

(25) مرادنا بالحدود والمقابس الأصولية، تلك الشروط العلمية التي أوضح الغزالي ضرورة توافرها في الحدود والتعريفات العلمية المعتبرة، وهي ضرورة اشتمال الحد على جميع ذاتيات الشيء حتى يتصور كله حقيقة الشيء وماهيته. وأما المقاييس التي لابد من توافرها في الحدود فهي ذكر جميع الأجزاء التي يتكون منها الحد وهي الجنس والفصول القريبة والبعيدة، وذكر جميع ذاتيات المحدود بتقديم الأعم على الأخص، وتقديم ذكر الجنس القريب على الجنس البعيد، والاكتفاء بالجنس القريب، فضلاً عن الابتعاد عن الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة. انظر: الغزالي المستصفى، مرجع سابق، ج1 ص12-16

(26) ومنهم على سبيل المثال الدكتورة نادية العمري في كتابها الاجتهاد في الإسلام، فعلى الرغم من الجهود العلمية المتميزة التي بذلتها المؤلفة في ضبط معظم مسائل الاجتهاد وقضاياه الأساسية غير أنها لم تعن بتحديد المراد بالاجتهاد الجماعي وقد كان حريا بها تسليط الضوء على المعنى المراد بهذا المصطلح في ضوء الواقع المعاصر كما كان قمينا بها تمهيد حديثها عن أهمية هذا الاجتهاد ووسائل الوصول إليه بالتعريف به. انظر: العمري نادية، الاجتهاد في الإسلام: أصوله - أحكامه - آفاقه (بيروت، مؤسسة الرسالة، طبعة ثالثة، 1985م) ص263-267

(27) لقد تعمدنا تقديم تعريف الدكتور الشاوي على تعريف الندوة مراعاة للتسلسل الزمني، إذ إن تعريف الشاوي متقدم على التعريف الذي تبنته الندوة كما أن تعريف الندوة هو الآخر مقدم على تعريف الموسوعة. فليتأمل".

(28) لعله يقصد بالعرف التعريف المعروف لدى أكثر الناس في هذا العصر، وإلا فإنه ليس ثمة عرف أصولي ولا فقهي في هذا المجال، والتعريف الذي أورده لا يعدو أن يكون تلخيصاً لجملة من التصريحات التي صدرت عن بعض العلماء الذين دعوا في هذا القرن إلى ضرورة تأسيس مجمع علمي يحضره أكثر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهبهم ويبسطون فيه حاجات الأمة ويصدرون فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه.. »انظر. على سبيل المثال ما قاله الإمام الطاهر بن عاشور بهذا الصدد في كتابه القيم: مقاصد الشريعة الإسلامية بتحقيق ودراسة الأستاذ محمد الطاهر الميساوي ص301-302.

البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصصين، سواء مارسوا ذلك بالشورى المرسلة أما في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه، أو ترجّحه الأغلبيّة، ويصدر قرارهم بالشورى، ولكنّه يكون في صورة فتوى...»[٢٩].

وبالنظر في هذا التعريف الذي ذكره الدكتور الشاوي، نجد أنّ ثَمّة ملحوظاتٍ تردُ عليه، ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

أولاً: الحدود (التعريفات) في المنظور الأصولي يجب أن تتوفر فيها مقاييس أساسيّة تتمثل في اشتمال التعريف على جميع ذاتيات المعرّف حتى تعرف حقيقته وتدرك ماهيّته وكنهه، وذلك بضبط محكم لطبيعة الشيء المعرّف، وتجلية واضحة لحقيقته وماهيّته وجنسه وفصوله التي تميّزه عن غيره من الأشياء، إضافة إلى ضرورة ابتعادها عن الألفاظ الغريبة والمشتركة المترددة. وبناءً علي هذا، يمكننا القولُ بأنّ هذا التعريف لم يتوافر على معظم هذه المقاييس، إذْ إنّ صاحبه تجاوز تحديد طبيعة الاجتهاد الجماعيّ من حيث ماهيّته وكنهه، كما أغفل الخصائص العامّة والخاصّة التي يختصُّ بها، ولم يُعنَ من قريب ولا بعيد بضبط أركانه وحدوده ومجالاته. وفضلاً عن ذلك، فإنّ همّ صاحب التعريف تركز حول تحديد كيفية ممارسة هذا الاجتهاد وعلاقته الأصيلة بالشورى، والحال أنّ طريقة أو كيفية ممارسة هذا الاجتهاد شأن ينبغي أن يترك لظروف الأزمنة والأمكنة والأحوال ولطبيعة المسائل والنوازل التي يلجها هذا الاجتهاد.

ثانياً: على الرغم من حرص صاحبِ التعريفِ على تحديد كيفية وطريقة ممارسة الاجتهاد الجماعيّ، غير أنه عمّم صفات أولئك العلماء والمتخصّصين الذين لهم حق ممارسة هذا النظر الاجتهادي، وأطلق القول في ذلك، مما يوحي بأنه من حق كل عالم سواء بلغ رتبة الاجتهاد أم لم يبلغها، والحال أنّ العلم وبلوغ رتبة الاجتهاد شيئان مختلفان، فكل مجتهد عالم، ولكنّ ليس كلُّ عالم مجتهداً. وبطبيعة الحال، فإنّ مهمةَ الاجتهاد لا يتصدّى لها كل عالم، وإنّما يتصدّى لها علماء يتمكنون من أدوات معرفيّة وعلميةٍ معّينة في عصر من العصور. وفضلاً عن ذلك، فإنّه من المعلوم أنّ ألفاظ «العلماء والخبراء والمتخصصين» التي حواها التعريف، ألفاظ فضفاضة غير منضبطة بضابط بعينه، وقابلةٌ لجملة من

---

(٢٩) انظر: فقه الشورى والاستشارة – مرجع سابق – ص٢٤٢ باختصار.

التأويلات والاختلافات حول ماهيّاتها، مما يجعل استعمالها في التعريفات مخالفا للمقياس المتمثل في ضرورة ابتعاد الحدود عن الألفاظ الغريبة والمشتركة المترددة، وبالتالي، فإنّ هذا الخلل يجعل التعريف غير سديد في المنظور الأصوليّ.

ثالثا: يبدو لنا أنّ هذا التعريفَ تعبيرٌ واضحٌ عن تصور كثير من عامّة الناس حول حقيقة الاجتهاد الجماعيّ المتمثّل في تكامل وتعاون فقهاء النص مع فقهاء الواقع في النظر إلى قضية من القضايا، بحيث يتولى فقهاء النص (علماء الشريعة) تبيان حكم الشرع في تلك القضيّة. وأما فقهاء الواقع (الخبراء والمتخصصون)، فإنهم يتولون تحديد وضبط الظاهرة المراد معرفة حكم الله فيها، وبهذه الصورة يمكن أن يتحقق الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر!

إنّه ليس من شكّ أنّ هذه الثنائيّة لا يمكن لها أن تعبّرَ عن حقيقة الاجتهاد الجماعيّ المنشود في هذا العصر، وذلك لأنّ الفصل بين فقيه النص وفقيه الواقع، لا يعدو أن يكون شأناً مستورداً غريباً على الإسلام وعلى حقيقة العلم الشرعيّ؛ ولقد كان فقيه النصّ فقيه الواقع، ولم يحدث أن انفصل فقه الشرع عن فقه الواقع إلا في قرون التقليد والتبعيّة، ولذلك، فإنه لابد من تجاوز هذه الثنائية والقضاء عليها على سائر مستوياتها، وبخاصّة على مستوى الطبقة (أهل الاجتهاد) التي يفترض فيها أن تكون متميّزة عن غيرها جامعة بين فقه النصّ وفقه الواقع المعاش.

وعليه، فإننا نعتقد أنّ التكاملَ الحالي بين فقهاء النص (علماء الشريعة) وفقهاء الواقع (علماء الاختصاصات المختلفة) تكاملٌ مؤقتٌ، وخطوة مرحليّة ينبغي تجاوزها، واللجوء إلى التكامل الحقيقي المتمثل في تكامل شخصية المجتهد في نفسه، بحيث يغدو فقيه النص والواقع، فتتكامل في شخصيته المعرفة الدينية والمعرفة بالحياة، ولا يتعارض هذا مع وجود متخصصين في فروع العلوم المعروضة للنظر الاجتهادي الجماعي، ولا ينبغي أن تتحول هذه الاستعانة إلى واقع دائم، وإنما لابد من السعي الحثيث نحو تأهيل جيل من المثقفين المتمكنين من فقه النص ومن أساسيات فقه الواقع والمتمثلة في مبادىء العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، فمكانة شخصيّة المجتهد ومنزلته لا تدانيه منزلة ولا مكانة في ديننا، مما يجعل المجتهد شخصيّة فريدة تتوافر على المعرفتين المعينتين على الوصل بين وحي السماء وواقع الأرض. ومهما يكن من شيء، فإنّنا ننتهي إلى القول بأن هذا التعريف تجاوز الإشارة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى مجالات وقضايا ومسائل

الاجتهاد الجماعيّ، مع العلم بأنّ الاجتهاد الجماعيّ لا ينبغي له أن يلج كل المسائل والقضايا والنوازل، ولهذا، فإنّنا نخلص إلى القول بأن هذا التعريف يحتاج إلى أن تعاد صياغته صياغة منهجيّة علميّة أصيلة واضحة.

النموذج الثاني: تعريف ندوة الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلاميّ

ورد في توصيات وقرارات ندوة الاجتهاد الجماعيّ في العالم الإسلاميّ، تحديد لمفهوم الاجتهاد الجماعيّ في نظر المشاركين في الندوة المذكورة، وهذا نصُّه

«.. وبعد عرض الإبحاث المقدّمة والتعقيب عليها ومناقشتها وتلقي الاقتراحات المقدّمة من المشاركين، توصلت الندوة إلى القرارات والتوصيات الاتية: أولاً. تقرّر الندوة أنّ الاجتهاد الجماعيّ هو اتفاق أغلبيّة المجتهدين في نطاق مجمع أو هيئة أو مؤسّسة شرعيّة ينظمّها أولو الأمر في دولة إسلامية على حكم شرعي» عمليّ لم يرد به نصٌّ قطعيُّ الثبوب والدلالة بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور...»[30].

إنّ التأمل في هذا التعريف الذي تبنته تلك الندوةُ العالمُيّةُ عن الاجتهاد الجماعيّ، لا يخلو من ملحوظات علميّة ومنهجيّة، كما أننا نجد أنه ينتظم العديد من المخالفات للمقاييس الأصوليّة المعتبرة عند صياغة التعريفات والحدود والرسوم، وإثباتاً لهذا، نرى أن نورد أهمّ الملحوظات على هذا التعريف في النقاط الأتية:

أولاً: يشتمل التعريف على خلط واضح بين الإجماع والاجتهاد الجماعيّ، على الرغم مما بينهما من فروق جوهرية ما كان ينبغي أن تخفى على السادة الكرام الذين شاركوا في صياغة قرارات وتوصيات الندوة[31]، فما أوردته الندوةُ لا يعدو أن يكون تعريفاً للإجماع ولا يصلح أن يكون تعريفاً للاجتهادِ الجماعيّ، وذلك لأنّ الاجتهاد جماعيًا أو فرديًا، لا يعني بأي حال من الأحوال اتفاقاً، وتكاد المعاجم اللغوية تخلو من اعتبار الاجتهاد - لغة واصطلاحاً - أنّى كان نوعه اتّفاقاً. وبناءً على هذا، فإنّه يمكن القول بأن تعريف

---

(٣٠) ينظر عدد خاص بأبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي [كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة عام ١٤١٧هـ الموافق ١٩٩٦م)ج٢ ص١٠٧٩ باختصار

(٣١) والجدير ذكره أن أحد المشاركين في الندوة المذكورة أومأ أثناء تقديمه بحثه إلى القول بأن الاجتهاد يكون جماعياً إذا كان الباذلون جماعة، ويكون فردياً إذا كان الباذل فرداً واحداً، وهذا نص ما قاله الأستاذ الدكتور الفاضل محمد أبو الأجفان « فإذا كان باذل الوسع في نيل الحكم الشرعي شخصياً، فاجتهاده فردي، وإذا بذل الوسع جماعة في مسألة معينة، فهو اجتهاد جماعي » انظر أبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي - مرجع سابق - ج١ ص٥٠٠ باختصار.

الندوة لم يوفق في استهلالها تعريف هذا لاجتهاد بكلمة «اتفاق». على أنه من الحريِّ بالتحقيق أن الاتفاق أثر من اثار الاجتهاد الجماعيِّ، إذ أنَّ الناتج عن هذا الاحتهاد لا يخلو من أن يحظى باتفاق المشاركين فيه أو باختلافهم في الرأي، فإذا ما اتفقوا على رأي في المسألة المعروضة للتباحث والتشاور، كان ذلك إجماعاً، وإذا اختلفوا في الرأي، وتعددت وجهات نظرهم، وغدا ثمة قبول لرأي من الاراء عند أغلبيَّة وأكثرية المجتهدين، عُدَّ ذلك من باب إجماع الأكثريَّة أو الأغلبيَّة وهكذا دواليك.

ثانيا: يخيَّل إلينا أن تعريف الندوة تجاوز الإشارةِ إلى طبيعة المسائل التي ينبغي أن تحظى باهتمام هذا النوع من الاجتهاد، إذ إنَّ المسائل الاجتهاديَّة لا تخلو من أن تكون فرديَّة مرتبطة بالفرد دون الجماعة، أو تكون جماعيَّة ذات صلة وارتباط بالجماعة أو السواد الأعظم. فإذا كانت المسألة ذات صبغة فرديَّة، فإنه ليس من الحكمة في شيء التصدي لها من خلال احتهاد جماعيِّ، بل ينبغي أن يترك ذلك للاجتهادات الفرديَّة. وأما إذا كانت المسألة من المسائل التي تعم فيها البلوى وتمس حياة السواد الأعظم من المجتمع، فإنَّها حينئذ تستحق أن تكون مجالاً للاجتهاد الجماعيِّ. وتعرف فرديَّة وحماعيَّة المسألة من خلال النظر في الأثر المترتب على العمل بها. وبناء على هذا، فقد كان حرياً بتعريف الندوة الالتفات إلى هذا البعد تمييِّزاً للاجتهاد الجماعيِّ عن الاجتهاد الفرديِّ، كما كان حريا بهذا التعريف أن يفرق بين مستويات المجامع الفقهيَّة أو مؤسسات الاجتهاد الجماعيِّ في العالم الإسلاميِّ، وذلك باعتبار أنَّ مواقع المجتهدين تتوزع على الدول والأقاليم والأمم، وبالتالي، فإن ثمة ضرورة إلى الاعتداد بالمجامع الفقهيَّة أو مؤسسات الاجتهاد الجماعي وفق هذا التوزيع، فيكون هنالك مجمع اجتهاديٌّ قطريٌّ، واخر إقليميٌّ، وثالث أمميٌّ، ولابدَّ لهذه المجامع من أن تتساند وتترابط وتتعاون وتتفق على أسس التعاون والتكامل

ثالثا: يمكن أن يؤخذ على تعريف الندوة تضييقها دائرة الاجتهاد الجماعيِّ في النصوص الظنيَّة الدلالة والثبوت أو الظنيَّة الثبوت دون الدلالة أو الظنيَّة الدلالة دون الثبوت، ويعني هذا أنَّ الاجتهاد الجماعيَّ لا ينبغي له أن يمسَّ النصوص القطعيَّة الثبوت والدلالة، وليس من ريب في أنَّ هذا حصرٌ لدائرة الاجتهاد في دائرة الفهم دون التنزيل، وقد سبق أن أوضحنا أنَّ النظر الاجتهاديَّ - فرديّاً كان أو جماعياً - لا ينحصر في دائرة الفهم، ولكنَّه يتنظم تلك الدائرة ودائرة التنزيل، كما أشار إلى ذلك الإمام الشاطبي عند حديثه عن أنواع الاجتهاد، وذكر أنَّ هنالك نوعاً من الاجتهاد لا يمكن له أن ينقطع إلى قيام

الساعة، وهذا نصُّ ما قاله بهذا الصدد مشيراً إلى الاجتهاد التنزيليّ «.. الاجتهاد على ضربين. أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول، فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمّة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعيّ، لكنّ يبقى النظر في تعيّين محلّه، وذلك أنّ الشارع إذا قال: ﴿وأشْهِدوا ذَوَيَ عَدلٍ مِّنكِم﴾، وثبت عندنا معنى العدالة شرعاً، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً.. وأما الضرب الثاني. وهو والاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، فثلاثة أنواع: أحدها: المسمّى بتنقيح المناط.. والثاني. المسمّى بتخريج المناط. والثالث: هو نوع من تحقيق المناط..»[٣٢].

وبناءً على هذا، فإنّه كان حقيقاً على السادة المؤتمرين أن يتجاوزوا بالنظر الاجتهاديّ الجماعيّ من دائرة الفهم إلى دائرة أوسع وأرحب، تتسع للاجتهاد في فهم نصوص الوحي قطعيها وظنيّها، وللاجتهاد في تنزيل معاني نصوص الوحي قطعيها وظنيها في أرض الواقع. وليس من المقبول علمياً ولا منهجياً القول في أنّ الاجتهاد يدور حول المسائل التي لم يرد فيه نصٌّ قطعيُّ الثبوت والدلالة فقط، بل لا يكاد نصٌّ شرعي يخلو - في حقيقة الأمر - من اجتهاد نظريّ أو تنزيليّ، فالنُّصوص القطعيّة في ثبوتها ودلالتها، إن سمت على الاجتهاد في فهم المراد منها، فإنها لا تسمو على الاجتهاد في تنزيل معانيها في الواقع كما سبق أن أكد ونبهّ على ذلك الشاطبي عند تقسيمه الاجتهاد إلى اجتهاد يمكن أن ينقطع واجتهاد لا يمكن أن ينقطع إلى قيام الساعة.

وأيّاً ما كان الأمر، فإننا نخلص إلى تقرير القول بأن تعريفَ الندوة يكتنفه خَلَل منهجيٌّ، ويكاد يكون تعريفاً صالحاً للإجماع وليس الاجتهاد الجماعي، فالاجتهاد الجماعي وسيلة ومقدمة لتحقيق الإجماع، والإجماعُ أحدُ نتائج الاجتهاد الجماعي، وشتان ما بين المقدمة والنتيجة. وفي ختام نقدنا لتعريف الندوة، نودّ أن ننبّه بأن هذا التعريف الذي تبنته الندولة، سبق أن ذهب إليه أحد الباحثين المعاصرين، وهو الدكتور العبد خليل، إذا إنّه عرَّف الاجتهاد الجماعي بأنه عبارة عن «.. اتفاق أغلب المجتهدين من أمّة محمد في عصر من العصور على حكم شرعي في مسألة..»[٣٣].

---

(٣٢) انظر: الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ درار، والشيخ إبراهيم رمضان (بيروت، دار المعرفة، طبعة أولى ١٩٩٤م) ج٤ ص٤٦٣ - ٤٦٩ باختصار وتصرف.

(٣٣) انظر: الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحاضر - مرجع سابق - ص٢٩٥ باختصار.

إنّ هذا التعريف لا يختلف في مجمله عن تعريف الندوة، واعتباراً إلى أننا قد أبدينا بعضا من الملحوظات والانتقادات حول تعريف الندوة، لذلك، فإننا لسنا بحاجة إلى إبداء ملحوظات إضافية إزاء هذا التعريف، وخاصة فيما يتعلق بخلطه بين مفهوم الاجتهاد الجماعي ومصطلح الإجماع الأصولي. علماً بأن الكاتب ناقضَ نفسه عندما حاول شرح المفهوم الذي أورده للاجتهاد الجماعيّ، فأكد بأن الاجتهاد الجماعي ليس اتفاق أغلب المجتهدين. ولكنّه عملية هادفة إلى الوصول إلى الحكم الشرعي الذي يجب العمل به، وهذا نصُّ ما قاله «.. وبيان ذلك (يقصد مراده من تعريفه) أن يجتمع هؤلاء العلماء الأعلام في مجمع فقهيّ، فتعرض عليهم الوقائع والأحداث المستجدة التي تواجه المسلمين اليوم، فيبذل كل واحد منهم جهده في استنباط الحكمِ الشرعي للمسالة المطروحة، وما يتوصل اليه هؤلاء المجتهدون بعد تشاور بينهم يكون هو الحكم الشرعيُ الذي يجب العمل به، سواء أجمع هؤلاء العلماء على هذا الحكم، أم قال به أغلبيتهم..»[٣٤].

إنّ هذا البيان يؤكد أنّ الاجتهاد الجماعي يختلف عن الإجماع لأنه يقوم على بذل المجتهدين وسعهم من أجل التوصل إلى حكم الله في المسائل، وبالتالي، فإنه لا يمكن أن يكون الاجتهاد الجماعيُّ نفسه اتفاقاً كما ذكر الكاتب في تعريفه.

النموذج الثالث: تعريف الدكتور عبد المجيد السوسوة الاجتهاد الجماعيّ

يعرّف الدكتور السوسوة الاجتهاد الجماعيّ في كتابه الموسوم الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي[٣٥]، فيقول «.. ما أسلفناه من تعريف يعتبر تعريفاً للاجتهاد بنوعيه الفردي والجماعيّ، إلا أنّ ظاهر صيغة التعريف قد يفهم منها على أنها تعريف للاجتهاد الفرديّ، لذلك كان لابد من وضع تعريف يكون خاصاً في دلالته على تعريف الاجتهاد الجماعي، وتمييزه عن الاجتهاد الفردي، وذلك على النحو الاتي الاجتهاد الجماعي هو استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظنّ بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور..»[٣٦].

---

(٣٤) انظر الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحاضر - مرجع سابق - ص٢١٥ باختصار

(٣٥) استند الكاتب في تعريفه إلى تعريف ابن الحاجب للاجتهاد في مختصره وهو «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي» وحاول ان يعيد صياغة هذا التعريف ويعتمده تعريفاً للاجتهاد الجماعي على الرغم من ان الإمام العضد لم يقصد من قريب ولا من بعد أن يكون تعريفه تعريفا للاجتهاد الجماعي الذي تطور الحديث فيه بعد وفاة الإمام ابن الحاجب بمئات السنين، فليتأمل!

(٣٦) انظر الشرفي الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي - مرجع سابق - ص٤٦ الجدير بالذكر ان هذ

بالتأمل في هذا التعريف، نجد أنه يشتمل على خلل منهجي ومخالفات واضحة للمقاييس الأصولية المعتد بها في صياغة التعريفات والرسوم والحدود، ويمكننا تلخيص أهمّ تلك الخلال في النقاط الآتية:

أولاً: إنّ قولَ الكاتبِ بأنّ تعريفات الاجتهاد الواردة في المدوّنات والكتب الأصولية تعتبر تعريفاتٍ للاجتهاد بنوعيه: الفرديّ والجماعي، هذا القولُ لا يعدو أن يكون توهماً نابعاً عن اعتقاد الكاتب كون الفرق الأساسي بين الاجتهاد الفردي والاجتهاد الجماعي منحصراً في عدد المشاركين في العملية الاجتهادية، والحال أن ثمة فروقاً جذرية ومهمة بين الأمرين، وتتمثل في نوعية المسائل التي يتعرض لها كل واحد منهما، نعني أن الاجتهاد الجماعي لا يغشى المسائل الفردية الخاصة بالأفراد، وإنما ينصب على المسائل والقضايا ذات الطابع العام، وأما الاجتهاد الفردي، فإنه يدور - وينبغي أن يدور - حولَ المسائل الفردية الخاصة التي لا تتجاوز الأفراد، وبناء على هذا، فإن الاجتهاد الجماعي لا يختلف عن الاجتهاد الفردي على مستوى عدد الممارسين، فحسب، وإنما يختلف عن الاجتهاد الفردي على مستوى الحكم المتحصل من كل واحد منهما، نعني أن ما يتوصل إليه عبر الاجتهاد الجماعي لا يخلو من أن يكون اتفاقاً (إجماعاً) فيحرم مخالفته والخروج عليه، أو يكون اتفاق الأكثرية (اتفاق الأغلبية) فلا يسوّغ مخالفته، وأما الحكم المتحصل من الاجتهاد الفردي، فإنه لا يترتب على مخالفته أي محظور شرعي مطلقا، وبالتالي، فإن الاجتهاد الجماعي يختلف من هذه الزاوية عن الاجتهاد الفردي.

وبناء على هذا، فإن ما قاله الكاتبُ من كون تعريفات الاجتهاد في المدونات الأصولية شاملة لنوعيه الفردي والجماعي، محلُّ نظرٍ ونقدٍ. وأضف إلى هذا، أن اعتبار الكاتب تعريفات الأصوليين منطبقة على نوعي الاجتهاد، لا يعدو أن يكون ذلك رجماً بالغيب، ذلك لأن الأصوليين لم يتطرقوا في كتاباتهم ولا في مدوّناتهم إلى إيراد أي تعريف صريح

- الكاتب حاول أن يصوغ تعريفاً للاجتهاد الجماعي بالمعاصر باستبدال لفظ الفقيه في التعريف العام للاجتهاد بلفظ «أغلب الفقهاء»، كما أنه عني بإضافة جملة «بطريق الاستنباط» وجملة «واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور» ولقد خيل إلى هذا الكاتب بأنه بهذه الطريقة يكون قد توصل إلى تعريف للاجتهاد الجماعي، والحال أن انتهاج أمثال هذا السلوك في صياغة التعريفات لا يعدو أن يكون سلوكا منبوذاً، إذ إنه بدلا من النظر في حقيقة وماهية المسألة وطبيعتها، ثم صياغة التعريف المعبر عن حقيقة المسألة وماهيتها، فإن الكاتب أبى إلا أن يحمل المصطلح ما لا يتحمله، وقد كان حرياً به النظر إلى المصطلح في ضوء الواقع المعاش!

لمصطلح الاجتهاد الجماعي، بل إن المرء لا يجد في تلك المدونات والمؤلفات الأصولية المتكاثرة أدنى ذكر لهذا المصطلح، مما يجعل اعتبار تعريفاتهم للاجتهاد تعريفاً شاملاً للاجتهاد الجماعيّ، مجرد رأي يفتقر إلى الدليل العلمي المقنع. وتأسيساً على هذا، فإن يكن من تفسير لما قرره الكاتب، فإنه لا يعدو أن يكون تكلفاً في تحميل نصوص السابقين معاني لا تحتمل إلا بتكلف، كما لا يعدو ان يكون توجساً وتخوفاً من القول بأن هذا المصطلح لم تعرفه ساحة الفقهاء الأقدمين بصورة صريحة، وما يدري الكاتب أن ذلك لا يعد منقصة في الأقدمين - رحمهم الله - وكل ما في الأمر أن واقعهم لم يحظ بظهور الاهتمام بهذا المصطلح، شأنه في ذلك شأن جملة من المصطلحات العلمية التي أظهرتها التغيرات الفكرية والاجتماعية والسياسية إلى الوجود!

ثانيا: يؤخذ على هذا التعريف جنوح صاحبه بالنظر الاجتهاديّ إلى كونه شأناً خاصاً بالفقهاء، دون سواهم من جهة، وإلى اعتباره النظر الاجتهادي الفردي والجماعي عملية مستهدفة تحصيل ظن بحكم شرعي فقط من جهة أخرى، وفضلاً عن هذا، فإن هذا التعريف خلا من أدنى إشارة إلى طبيعة المسائل والموضوعات التي يمكن أن يغشاها هذا النوع من النظر الاجتهاديّ.

وأضف إلى هذا أنّ التعريف يشتمل في حقيقته على ركاكة تعبيرية واضحة وقلق في الصياغة، ذلك لأنّ جملة «استفراغ أغلب الفقهاء» لا تنسجم بأي حال من الأحوال مع جملة «واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم»، نعني أنّ الاجتهاد الجماعيّ إذا كان استفراغاً للوسع من أغلب الفقهاء، وكان الناتج عن ذلك الاستفراغ اتفاق أولئك الأغلب من الفقهاء (لأن الضمير في لفظ «اتفاقهم» عائد إلى أغلب الفقهاء الوارد في صدر التعريف) أو اتفاق أغلب الأغلب، فإنّى يستقيم القول اعتبار هذا الاتفاق اجتهاداً جماعياً، مع العلم بأن الاستفراغَ في مرحلته الأولى كان استفراغاً للأغلب، ونتج عن هذا الاستفراغ اتفاق أغلب الفقهاء أنفسهم، أو اتفاق أغلب الأغلب، ويعني هذا أن اتفاق أغلب الفقهاء لا يعدو أن يكون اتفاق الأقليّة وليس الأكثريّة كما توهم الكاتب. وعليه، فلقد كان حرياً بالكاتب الابتعادُ عن استخدام هذه الألفاظ التي تنم عن القلق في ضبط المعاني والحقائق العمليّة، وخاصّة أنّ المقصد الأساس من التعريفات يتمثل في إبراز حقيقة الشيء وماهيّته وفصوله التي تميّزه عن غيره.

ثالثا: إنّ اعتبار الكاتب الاجتهاد الجماعي اجتهاداً صادراً عن أغلب الفقهاء دون تحديد

لمراده بمصطلح الفقيه، لا يعدو أن يكون ذلك محل نظر، ذلك لأن مصطلح الفقيه مصطلح مختلف في تحديد المراد به، إذ إنَّه كما يصدق على العالم بأصول الشريعة وأحكامها ومقاصدها (المجتهد - فقيه النفس)، فإنّه يطلق أيضاً على العالم الحافظ للأحكام الفروعيّة (العالم بالفروع)، وبالتالي، فلقد كان حرياً بالباحث الابتعاد عن هذا المصطلح، وفضلاً عن ذلك، فإنَّه من المتعذر في هذا العصر - إن لم يكن من المستحيل - تحديد أولئك العلماء الذين تتوافر فيهم صفة الفقيه، ناهيك عن استحالة معرفة عددهم في جميع أنحاء العالم ليكتفى باجتهاد أغلبهم، نعنى إذا كان من المتعذر ضبطُ عددٍ من يصدق عليهم وصف الفقيه في عالمنا المعاصر، فإنه من المتعذر من باب أولى معرفة النسبة التي تصدق عليها صفة الأغلبية. ولهذا، فإنّ إيراد الكاتب هذا القيدَ في تعريفه يجعله غامضاً ومخالفاً المقاييس الأصولية التي تقتضي الوضوح والضبط. وبدلاً من هذا، فإن قد كان حرياً بالكاتب الاكتفاء بالاعتداد بالبعد المكانيّ والموقعي، كأن يقيده بأغلب فقهاء قطر من الأقطار، فيسلم من التعميم غير القابل للتحقيق في أرض الواقع.

وأخيراً، إنّ اعتبار صاحب هذا التعريف مهمّة الاجتهاد الجماعيّ مهمّة لا تختلف في جوهرها عن مهمّة الاجتهاد الفرديّ، وذلك لأن كلاً منهما - وفق رأي صاحبه يتركز حول تحصيل ظن بحكم شرعيّ فقط، فإن الحقيقة التي لا ينبغي أن يمارى فيها هي أن مهمّة الاجتهاد الجماعيّ أوسع وأشمل من هذه المهمة الفرديّة، فالاجتهاد بشكل عامّ لا يتوقف عند تحصيل ظنّ بحكم شرعيّ، ولكنه يتجاوز تلك الدائرة الضيقة إلى دائرة أشمل وأرحب من تحصيل ظن بحكم شرعي، إذ إنه يمتدُّ إلى التوصل إلى حسن تنزيل المراد الإلهيّ في الواقع الإنساني الدائب التغير والتبدل. فالاجتهاد الجماعيُّ كما يستهدف التوصل إلى فهم جماعي سديد للحكم المراد لله في قضية تعم فيها البلوى وتشمل عمومَ المجتمع أو الأمة، فإنه يستهدف في الوقت نفسه التوصل إلى منهج جماعي رشيد في تنزيل الحكم المراد لله في المجتمعات والأمم أملاً في تحقيق وصل مبارك بين وحي السماء وواقع الأرض. ولهذا، فإن مهمة هذا النوع من الفكر الاجتهاديّ لا تنحصر في دائرة محدودة.

وعلى العموم، هذا مجمل لأوجه الخلل التي ترد في هذا التعريف، مما يجعله غيرَ جدير بأن يسمّى تعريفاً للاجتهاد الجماعيّ المنشود، وبهذا، نصل إلى نهاية عرضنا ونقدنا للنماذج الثلاثة التي رام أصحابها وضع تصور عن مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود، ولا يفوتنا في هذا المقام الإشارة إلى أن ثمة تصوراً للاجتهاد الجماعي جديراً بالذكر، أورده

الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه الاجتهاد في الشريعة الإسلامية في ثنايا حديثه عن أهمية الاجتهاد الجماعيّ في هذا العصر، غير أن فضيلته لم يسمه تعريفاً ولا حدا لمصطلح الاجتهاد الجماعي، ولكنه يشتمل – في نظرنا – على مفردات صالحة لأن يتكون منها تصورٌ عامٌّ عن مفهوم الاجتهاد الجماعيّ المنشود، وهذا نصُّ ما قاله فضيلته في سياق حديثه المنظمّ عن أهمية الانتقال في المسائل الجديدة المعاصرة من الاجتهاد الفرديّ الى الاجتهاد الجماعيّ «.. الذي يتشاور فيه أهلُ العلم في القضايا المطروحة، وخصوصا فيما يكون له طابع العموم، ويهمُّ جمهور الناس..»[٣٧].

ومهما يكن من شيء، فإن ثمة محاولاتٍ أُخرَ لوضع تعريفات للاجتهاد الجماعي بيد ان المقام لا يتسع لسردها، وحريٌ بنا الانتقال إلى تصورنا المتواضع عن مفهوم الاجتهاد الجماعيّ المنشود في هذا العصر مؤكدين منذ البداية بأن ما سنذكره لا يسمو – هو الاخر - بأي حال من الأحوال على المراجعة والنقد، شأنه في ذلك شأن غيره من المحاولات الصادرة عن البشر.

(٣٧) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية – مرجع سابق – ص١٨٢ باختصار.

المبحث الثاني

تصورنا عن مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود: المرتكزات والمنطلقات

لئن كنا أوسعنا التعريفات الثلاثة السابقة جانب النقد والمراجعة، وأوضحنا ما انطوت عليه من خلل منهجي، ومخالفة واضحة للمقاييس الأصولية، فإننا نرى أن ننتقل إلى صياغة تعريف لهذا النظر الاجتهادي في ضوء الواقع الذي نعيش فيه آخذين في الاعتبار القيود الأساسية الواجبة التوافر في الحدود والرسوم، ومحاولين في الوقت نفسه التركيز على جملة من المعالم والمرتكزات التي تبرز حقيقة وماهيّة هذا النوع من النظر الاجتهادي المعاصر ومجالاته وغاياته الأساسية، وعليه فنقول، يراد به:

بذل الوسع العلمي المنهجي المنضبط الذي يقوم به مجموع الأفراد الحائزين[٣٨] على رتبة الاجتهاد في عصر من العصور من أجل الوصول إلى مرادِ الله في قضية ذات طابع عام تمس حياة أهل قطر، أو إقليم، أو عموم الأمة، أو من أجل التوصل إلى حُسْنِ تنزيل لمراد الله في تلك القضية ذات الطابع العام على واقع المجتمعات والأقاليم والأمة.

إنّ هذا التصورَ عن الاجتهاد الجماعيّ المنشود في هذا العصر، مبنيٌّ على جملة من المرتكزات والمنطلقات والمبادىء العامّة، ويجدر بنا إلقاء الضوء على كل واحد منها تقريراً لاشتمال هذا التصور على المقاييس العلميّة المعتبرة في التعريفات عند أهل العلم بالأصول. وهذا تحليل لكل منطلق منها:

المنطلق الأول: الاجتهاد الجماعيُ فكرٌ وممارسةٌ منهجيّة

وقد عبَّرنا عن هذا المنطلقِ بالتنصيص على كون الاجتهادِ الجماعيّ المنشودِ بذلاً للوسع العلمي المنهجي المنضبط، ويعني هذا كون الاجتهاد الجماعيّ همّاً فكرياً توجيهياً بالدرجة الأولى، كما يعني كونه شأناً ضرورياً لتسديد حركة الحياة وتوجيهها وفق المنهج المراد لله جل شأنه، وفضلاً عن ذلك، فإنه فكر منهجي موجه هادف إلى تحقيق غايتي الاجتهادِ المتمثلتين في حسن فهم المراد الإلهي وحسن تنزيل ذلك المراد في الواقع. وبناءً على هذا،

---

(٣٨) نروم بالأفراد في هذا المقام أهل العلم والمعرفة الذين تتوفر فيه شروط الاجتهاد في قطر من الأقطار ومن مجموع هؤلاء يتكون أعضاء أنواع الاجتهاد الجماعي الثلاثة التي سنأتي على ذكرها بعد قليل

فإن الاجتهاد الجماعيّ في تصورنا، ليس استفراغاً آليا للطاقة ولا بذلاً غير منظم ولا منضبط للوسع، ولكنّه في حقيقته تفاعل علمي منهجي موجه ومنضبط بين العقل البشري والوحي الإلهي (الكتاب والسنّة) من جهة وبين العقل البشري والواقع المعاش من جهة أخرى،وذلك سعياً إلى إحداث تواصل وترابط بين هذه الثلاثة (النص، والعقل، والواقع)، لضمان تحقق تنزيل أمين لمراد الله في الواقع بتركيباته المعقدة وقضاياه المتشعبة.

إن مقتضى هذا المنطلق ضرورة مراعاة المنهجية في التفكير الاجتهادي بحيث يتجنب فيه عن العشوائية وعدم الواقعية، فمنهجية الاجتهاد الجماعي تعني أن يحكم الاجتهاد منهج علمي واضح يقوم على مراعاة مراتب الاستدلال ودرجاتِ الأدلة التي تؤخذ منها الأحكام، فضلاً عن ضرورة مراعاة البعد المقاصدي التي تتضمنه نصوص الوحي ومآلات الوقوع الفعلي للأحكام، مع حسن إدراك للواقع الذي يراد تطويعه لمراد الله، فيتوصل العقل المسلم من خلال انضباطه بالمنهج إلى تحقيق قيومية الدين وتسديد الحياة بتعاليمه دونما تفريط ولا إفراط. وعليه، فلا اعتداد بأي اجتهاد جماعي غير صادر عن منهج وانضباط بأساسيات التفكير المنهجي المنظم.

المنطلق الثاني: الاجتهاد الجماعي فكر صادر عن أهل الاجتهاد جميعا

لئن انصب المنطلق الأول على ضبط ماهيّة وكنه الاجتهاد الجماعي بوصفه فكرا وممارسة، فإن هذا المنطلق الثاني، ينصرف إلى تقرير القول بكون ذلك الفكر فكراً صادرا عن جماعة أهل الاجتهاد أجمعهم، وذلك من خلال التنصيص على ضرورة صدورِ هذا العمل العلمي الفكري عن مجموع أهل العلمِ الحائزين على رتبة الاجتهاد في عصر من العصور، ويعني هذا أن هذا الاجتهاد لا يمكن له أن يصدر إلا عمن بلغوا رتبة الاجتهاد وحازوا على أدواته المعتبرة. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا المنطلقَ يهدفُ إلى تقريرِ القول بأن جماعية الاجتهاد تستلزم كونه صادراً من مجموع أهل الاجتهاد، وليس عن أغلبهم أو أكثرهم، ولكنه لابد له من أن يصدر عن مجموع المؤهلين لرتبة الاجتهاد في المجتمع، ويترتب على الاعداد بهذا المنطلق تجاوز ذلك الطرح المكرور الذي يرى الاجتهاد الجماعي عملية تكامل وتحاور وتشاور بين عدد ممن يعرفون بعلماء الشريعة (فقهاء النص) وعدد اخر من المتخصصين في المعارف الحياتية (فقهاء الواقع) من أجل التوصل إلى مراد الله في المسائل العامة.

إن الحقيقة التي لا ينبغي أن يمارى فيها هي أن الاجتهاد الجماعي المنشود اليوم لا ينبغي له أن يتأسس على هذا الأساس، ولا أن يتكون أعضاؤه من هذين الصنفين من العلماء، وذلك لما أثبتته الأيام من عدم تحقيق تكامل حقيقي وتناسق فكري بين أهل العلم بالشريعة وأهل العلم بالواقع في معظم المسائل التي تعرض للنقاش والتحاور والتداول، ولعل مرد ذلك إلى عدم وجود أرضية يمكن أن يقف عليها فقهاء النص وفقهاء الواقع في الوقت نفسه، وذلك نتيجة افتقار معظم علماء الشريعة المعاصرين إلى الإلمام بمبادىء العلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية التي يمكن من خلالها إدراكُ حقائق وطبائع الأشياء والمسائل والقضايا، ونتيجة افتقار معظم علماء الواقع إلى الإلمام بمبادىء العلوم الشرعية التي يمكن من خلالها توجيه المسائل والقضايا العامة وفق المنهاج المراد لله جل جلاله وبسبب غياب الأرضية المشتركة، فإنه من العسير التوصل إلى رأي قابل للتطبيق والتنزيل في واقع حياة الناس. وبناءً على هذا، فإنه لابد من الشروع في إخراج وإعداد جيل أخر من المثقفين جامع بين المعرفة الدقيقة بأساسيات نصوص الوحي، ومعرفة موازية بمبادىء الاجتماعيات التي يتم من خلالها معرفة الواقع وما يطرا ويؤثر فيه من أحوال وظروف وعوامل. وبذلك يمكن تجاوز الخلل المتمثل في عدم وجود أرضية يمكن لهذين الصنفين من العلماء (فقهاء النص وفقهاء الواقع) أن يقفوا عليها ويتحاوروا من خلالها.

على أنه من الأهمية بمكان، تأكيدُ القول في هذا المقام بأن الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي الفردي أو الجماعي أدوات متغيرة وخاضعة لظروف الزمان والمكان، وذلك لأن نصوص الكتاب والسنة لم تنص على تلك الأدوات، وبالتالي، فما يجده المرء في المدونات الأصولية لا يعدو أن يكون اجتهادات من لدن أولئك العلماء الذين اجتهدوا في تحديد وضبط الأدوات التي تؤهل المرء للتصدي للنظر الاجتهادي وفق متطلبات وتحديات عصورهم التي لا نشك في تبدل كثير منها في هذا العصر. وتأكيداً على أن تلك الشروط والأدوات اجتهادية ومتأثرة بظروف الزمان والمكان وطبيعة التحديات والنوازل والقضايا، يجد المرء تفاوتاً كبيراً واختلافاً واضحاً بين أهل العلم بالأصول في ضبط أدوات الاجتهاد عبر مختلف العصور والدهور، ويتأثر أكثر الأراء الواردة في هذا الشأن بالظروف والأحوال التي يعيش فيها أولئك العلماءُ الذين وضعوا للاجتهاد شروطاً وأوجبوا توافرها في كل من يتصدى للاجتهاد في عصورهم.

وانطلاقاً من هذا، فإنه مما ينبغي أن يتنبه له اليوم أنّ تحديد الأدوات المؤهلة للاجتهاد

ولعضوية الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، ينبغي أن يتم في ضوء ما يحتاج إليه مجتهدو اليوم من معارف وأدوات قادرة على توجيه النوازل الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وفق مراد الله، ولا ينبغي تحديدُ تلك الأدوات والمعارف في ضوء ما كان يحتاج إليه مجتهدو العصور الغابرة. وفضلاً عن هذا، فإنه لابد من الأخذ بعين الاعتبار طبائع المسائل والنوازل والتحديات، وانتقاء المعارف والأدوات العلمية القادرة على التصدي لها وتطويعها للمراد الإلهي. وعليه، فإن ترديدَ تلك الشروط والأدوات التي وضعها السابقون لعصورهم ووفق إمكاناتهم، والإصرار على اعتبارها الأدوات المؤهلة للاجتهاد الفردي أو الجماعي، ينبغي تجاوز طرح كهذا يغفل أثر الظروف والأحوال على المعارف المؤهلة للاجتهاد ولعضوية الاجتهاد الجماعي[٣٩].

المنطلق الثالث: للاجتهاد الجماعي مجالات وقضايا خاصة به

لئن تجاوزت سائرُ تعريفات الاجتهاد الجماعي التنصيصَ على المجالات الخاصة بهذا الاجتهاد، وعزفت عن ضبط المجالات والمسائل التي ينبغي لهذا النوع من الهم الاجتهادي أن يقتحمها ويوسعها توجيهاً وإرشاداً وتحديداً، فإن هذا التعريف حاول أن يؤكد القول بأن الاجتهاد الجماعي ينبغي له أن يتمركز ويتمحور حول المسائل التي تعم فيها البلوى،وهي المسائلُ والنوازل التي تمس حياة أفراد المجتمع، أو حياة أهل إقليم من الأقاليم الإسلامية، أو حياة الأمة الإسلامية برمتها، مما يعني أنه لا حاجة إلى استخدام الاجتهاد الجماعي في المسائل والقضايا التي لا تعم فيها البلوى، ولا يتجاوز الفردُ إلى غيره من أفراد المجتمع. كما أن هذا القيد يعني مما يعني أن الاجتهاد الفردي لا ينبغي له أن يلج المسائل والقضايا التي تعم فيها البلوى حفاظاً على نظام الأمة ودوام صلاح المجتمع وصيانته من التضارب والاختلاف والانشقاق.

---

(٣٩) لمزيد من توضيح حول هذه المسألة، يمكن الرجوع إلى كتابنا «أدوات النظر الاجتهادي المنشود» (دار الفكر، دمشق، طبعة أولى ٢٠٠٠م).
ففي هذا الكتاب دراسة وافية عن أثر التغيرات الفكرية والاجتماعية على تشكل الأدوات العملية التي تؤهل الفرد لبلوغ رتبة الاجتهاد عبر تاريخ الفكر الإسلامي. كما يمكن الرجوع الى أمهات الكتب الاصولية كالمستصفى من علم الاصول للغزالي والمنخول من تعليقات الأصول للغزالي ايضا (مصر، المطبعة الاميرية، طبعة ١٣٢٢هـ). والبحر المحيط في علم الاصول للإمام الزركشي (الكويت، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية ١٩٩٢م) وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول للإمام الشوكاني بتحقيق شعبان إسماعيل (طبعة ثانية).

وانطلاقاً من أن مواقع الأفراد والجماعات في هذا العصر تتوزع على الأقطار والأقاليم والأمم، لذلك، فإن ثمة حاجة إلى الالتفات إلى هذا الجانب عند الهم بممارسة الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، بحيث يؤخذ بعين الاعتبار دائرة جماعية المسألة التي لا تخلو في حقيقة الأمر من أن تكون جماعيةً على مستوى الأقطار، أو جماعية على مستوي الأقاليم أو على مستوى عموم الأمة من جميع أرجاء المعمورة. تأسيساً على هذا، فإنه يمكننا الانتهاء إلى القول بأن القضايا والمسائل التي تستحق أن تغدو محلا للاجتهاد الجماعي المعاصر، ثلاثة أنواع، وهي:

أ- **قضايا ومسائل قطرية**، ويراد بها سائرُ القضايا والمسائلِ التي تمس حياة أفراد مجتمع بعينه في قطر من الأقطار دون غيره من المجتمعات، كالمسائل والقضايا التي لها ارتباط وثيق بأعراف وتقاليد أهل قطر أو موقع جغرافي بعينه، وكذلك في النوازل والمستجدات التي تستجد وتنزل بأهل بلد دون غيرهم من البلدان الإسلامية. فقطرية المسألة أو النازلة لا تعني بالضرورة أن يكون القطرُ قطراً إسلامياً فحسب، ولكنها تعني أيضا أن تكون المسألة مرتبطة بالجماعة الإسلامية – سواء أكانوا أقلية أم أغلبية – في قطر من الأقطار بغض النظر عن أن يكون ذلك القطر قطراً إسلامياً أو غير إسلامي. وبناء على هذا، فإن المسائل والنوازل التي تنزل بجماعة المسلمين – أقليةً كانوا أم أغلبية – في غير الأقطار الإسلامية تعتبر مسائل ونوازل قطرية باعتبار تلك الجماعةِ هم الذين يشكلون الوجود الإسلامي في تلك المواقع.

وعليه، فإن المسلمين الذين يعيشون في ديار الغرب أو الشرق في هذ الأيام، يحتاجون إلى اجتهادات جماعية قطرية في المسائل والقضايا التي تخصهم وترتبط بحياتهم ارتباطاً وثيقاً لا يمكنهم الانفكاك عنها ولا تجاهلها، وينبغي أن يكون مرجعَهم في حل قضاياهم ومسائلهم ونوازلهم الاجتهادُ الجماعي الصادر عن أهل الاجتهاد في ديارهم، ويعني هذا أنهم ليسوا بحاجة في معظم الأحيان إلى الرجوع إلى أهل الاجتهاد في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، وذلك لأنه من الوارد أن لايكون لأولئك المجتهدين درايةٌ كافية بالواقع الاجتماعي والسياسي والفكري لتلك الأقليات التي تعيش في الغرب أو في الشرق.

ب- **قضايا ومسائل إقليميّة**، ويراد بها مجموع القضايا والمسائل والنوازل التي تمس حياة عدد من المجتمعات التي تعيش في إقليم واحد، وتتبنى عادات وتقاليد متقاربة ومتداخلة في أغلب الأحيان، كما هو الحال في المسائل والقضايا المشتركة بين أهل إقليم

من الأقاليم. ومن المعلوم أن الإقليم يتكون من مجموع الأقطار التي تتشابه في ثقافاتها وعاداتها وتقاليدها وتوجهاتها، وبناء على ذلك، فإن هذه المسائل والقضايا المشتركة ينبغي لها أن تغدو جزءاً من الهم الاجتهادي الجماعي المعاصر توجيها لها وفق الوجهة المرادة لله جل جلاله.

ج- **قضايا ومسائل أممية.** ويراد بها القضايا والمسائل والنوازل التي تمس حياة عموم الأمة وذلك بغض النظر عن مواقع الأفراد وعن أقاليمهم المختلفة. وتتسم هذه القضايا والنوازل بكونها مرتبطة بالمسلمين دون سواهم من البشر، مما يتطلب منهم الصدور عن اجتهاد جماعي معبر عن إرادة الجماعة الإسلامية ومحقق في الوقت نفسه مراد الله في تلك المسائل والقضايا.

هذه هي الموضوعاتُ الرئيسة التي ينبغي أن يتصدى لها الاجتهادُ الجماعي المعاصر

المنطلق الرابع: للاجتهاد الجماعي غايتان أساسيتان

إن الاجتهاد الجماعي بوصفه نشاطاً فكريا منهجيا وتفاعلاً علمياً منضبطا بين العقل البشري والنص الشرعي والواقع الإنساني، لابد من أن تكون له غايات معتبرة يهدف إلى تحقيقها، ولهذا، كان حريا بالذين عنوا بوضع تصور عن هذا الاجتهادِ أن يشيروا إلى الغايات الأساسية الكامنة وراء هذا النشاط. ونظراً إلى أن هذا الجانب لم يحظ بأدنى إشارة من الكاتبين إلى هذا البعد، فقد تبنينا في تصورنا تقرير القول بأن للاجتهاد الجماعي غايتين اثنتين، وهما:

أ- **التوصل إلى مراد الله** في القضايا والمسائل والنوازل الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تمس حياة أفراد مجتمع من المجتمعات، أو تمس حياة أهل إقليم أو حياة عموم الأمة من أنحاء البسيطة، وسواء أكانت تلك المسائل منصوصاً عليها أم غير منصوص عليها.

ب- **التوصل إلى حسن تنزيل مراد الله** الذي تم التوصلُ إليه في المسائل والقضايا العامة في واقع المجتمعات والأقاليم والأمة برمتها، فتتحقق بذلك قيومية الدين وخضوع الواقع الإنساني لتعاليمه السمحة. إن تحقيق هاتين الغايتين من الاجتهاد الجماعي، يؤدي إلى أن يغدو الوحي الإلهي السامي متصلا بالواقع المجتمعي والإقليمي والأممي المعاش الدائب التقلب والتغير، فيمسي هذا الواقع منفعلاً بإلزامات الوحي وتعليماته الذي سيأخذ

مجراه نحو الوقوع الفعلي، ويأخذ الواقع مجراه نحو التكيف والانضباط بتلك الإلزامات السديدة.

وعليه، فإن هذا المطلق قيد يجعل من الهم الاجتهادي الجماعي هادفاً إلى تحصيل العلم بمراد الله في المسائل الفقهية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فضلاً عن الاستعانة به في حسن تنزيل مراد الله من وحيه على واقع المجتمعات والأقاليم والأمة مستعينا بالأدوات التي تكشف لجماعة أهل الاجتهاد مسالك تفعيل الواقع وتطويعه للمراد الإلهي.

المنطلق الخامس: وسائل الاجتهاد الجماعي مرنة ومتطورة

انطلاقاً ما يمكن أن يطرأ على الواقع من تغير وتبدل في وسائل الالتقاء والتحاور والتشاور بين أهل العلم المؤهلين للنظر الاجتهادي الجماعي، واعتباراً باختلاف الأقطار والبيئات والمجتمعات في وسائل وكيفيات التواصل والتحاور، لذلك، رأينا نتجاوز التنصيص على اعتبار وسيلة بعينها الوسيلةَ المثلى لتفعيل النظرِ الاجتهادي الجماعي، وذلك انطلاقاً من إيماننا بأن تحديد وسائل تفعيل هذا النظر ينبغي أن يترك لظروف الزمان والمكان، كما ينبغي أن يترك لطبيعة المسائل والنوازل والقضايا، أملاً في الحفاظ على المرونة والسعة اللتين تعتبرهما شريعتنا الغراء من أهم مبادئها وأسسها.

إذ إنه من الممكن أن يختار مجتمعٌ وسيلةَ التواصل عبر المجالس والمجامع الاجتهادية، وربما يعمد مجتمع اخر إلى اختيار وسيلة التواصل والتحاور عبر المؤتمرات والندوات وسواها، وقد يلوذ مجتمع بالتواصل عبر المراسلات والمكاتبات وغيرها. ولذلك، فإن تحديد الوسيلة الفعالة لتفعيل هذا النظر، يخضع لاعتبارات وتقديرات قابلة للتغير والتبدل باختلاف الزمان والمكان والحال والعرف. وبناء على هذا، فإننا لا نرى من مانع أن تغدو المؤتمراتُ أو المجالسُ أو المجامعُ أو الندواتُ وسائلَ يستعان بها في تفعيل هذا النظر الاجتهادي الجماعي على مستوياته الثلاثة التي سبق الإشارة إليها. على أنه من الحري بالتأكيد بأن النظر في واقعنا المعاصر يهدينا إلى القول بأن الاعتداد بالمجامع وسائل لتفعيل الاجتهاد الجماعي أوفق وأليق، وذلك لأن واقع المؤتمرات والندوات التي تعقد ينبيء عن افتقارها إلى التركيز والدراسة الكافية الدقيقة. ولذلك، فإن تأسيس مجامع اجتهادية دائمة تعنى بعقد لقاءات دورية منتظمة يكاد يكون اليوم إحدى الوسائل المثلى للاجتهاد الجماعي المنشود. وبطبيعة الحال، فإن كيفيات وطرق التواصل والتحاور

متروكة للمجتمعات وفق أعرافها وتقاليدها، ولا ينبغي اتخاذ كيفية من الكيفيات النموذج الذي يجب أن يحتذى به، وذلك لتأثر الكيفيات والطرق بالعادات والتقاليد والأعراف التي نشأت في كنفها.

المنطلق السادس: الاجتهاد الجماعي مطلوب في المسائل العامة مطلقا

لئن خيل إلى كثير من الباحثين في الاجتهاد الجماعي المعاصر، أن مهمة هذا الاجتهاد تتركز حول إيجاد حلول إسلامية وأجوبة إيمانية عن المسائل والقضايا المستجدة ذات الطابع العام فقط، ولئن اختلف بعضهم إلى القول بأنّ هذا النظر الاجتهادي الجماعي لا يهمه سوى الفصل في المستجدات والترجيح بين مختلف الاراء المبنية على الأعراف والتقاليد، فإن الحقيقة التي لا ينبغي أن يمارى فيها أنه يجب على الاجتهاد الجماعي ان يتجاوز الدوائر المذكورة برمتها، ليتناول بالدراسة وتجديد الفهم لسائر النصوص الظنية الدلالة والثبوت أو النصوص الظنية الدلالة دون الثبوت ما دامت تلك النصوص واردة في المسائل والقضايا التي تعم فيها البلوى، وذلك بغض النظر من أن تكون للمجتهدين السابقين اراء أو اجتهادات في فهم معاني تلك النصوص ودلالاتها، كما يجب على هذا الاجتهاد أن يمسّ بالتحقيق والضبط معاني النصوص القطعية الواردة في المسائل والقضايا ذات الطابع العام بحيث يتم تحديد سبل ووسائل تفعيل معاني تلك النصوص في الواقعات وفق اجتهاد جماعي رشيد قويم يأخذ في الاعتبار خصائصَ الواقعات وتركيباتها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسة. وأما الفصل في المستجدات العامة والترجيح بين الاراء المختلفة، فلا يعدو أن يكون أحد الموضوعات الأساسية التي ينبغي على الاجتهاد الجماعي المنشود تحقيق القول فيها وصولاً إلى مراد الله فيها، وضماناً لحسن تنزيل ذلك المراد في واقع الناس الذين يعيشون في قطر واحد أو في إقليم واحد أو في جميع أنحاء العالم.

على أنه من الحقيق بالتقرير انه ما ينبغي لهذا النظر الاجتهادي الجماعي لأن يتوقف عند حد فهم معاني النصوص القطعية أو الظنية، بل يجب أن ينتظم البحث عن سبل تنزيل وتفعيل معاني تلك النصوص سواء أكانت ظنية أم قطعية، ولا يضير هذا الاجتهاد أن ينتقي من السبل والوسائل التي تتناسب مع الواقع المعاش، وذلك عند الهم بتوقيع معاني النصوص على واقع حياة الناس. وانطلاقاً من هذا التصور، فإننا نرى أن على المتأهلين

للاجتهاد أن ينتقي من السبل والوسائل التي تتناسب مع الواقع المعاش، وذلك عند الهم بتوقيع معاني النصوص على واقع حياة الناس. وانطلاقاً من هذا التصور، فإننا نرى أن على المتأهلين للاجتهاد الجماعي المعاصر أن يوسعوا اجتهادات السابقين في فهم بعض المسائل المتعلقة بالاجتماع الإنساني جانب المراجعة والتحقيق والدراسة في ضوء الواقع القائم، كما أن عليهم أن يختاروا الوسائلَ والسبل المختلفة والمعينة لهم على تفعيل الواقع المعاش بالمراد الإلهي وعلى تسديد الحياة بتعليمات الدين الحنيف.

إن والواقع الذي نعيش فيه يملي علينا ضرورة فسح المجال لهذا النظر الاجتهادي الجماعي لتجديد فهم نصوص الوحي المتعلقة بالاجتماع الإنساني بشكل خاص كما هو الحال في النصوص الواردة في الحكم والقيادة والسلم والحرب والشورى وعلاقات المجتمع الإسلامي بغيره من المجتمعات الإنسانية، كما ينبغي أن يفسح له المجال لمراجعة جملة حسنة من الاجتهادات والفتاوى التي تبناها فقهاؤنا الأقدمون - رحمهم الله - في بعض المسائل دون تمييز وتفريق بين المسائل ذات الطبيعة القطرية أو الإقليمية أو الأممية، ودونما اعتبار في كثير من الأحيان بأحوال وعادات وتقاليد البلدان والأقاليم الإسلامية المختلفة، وإنما صدرت عنهم تلك الاراء والفتاوى في أكثر الأحيان متأثرين بالظروف والأحوال التي كانوا يعيشون فيها، وينطبق هذا على فتاواهم وأرائهم في قضايا الزي ونظام الحكم والقيادة وعلاقة الراعي بالرعية، وموقع المرأة المسلمة من القضاء والحكم والشهادة وبعض قضايا العبادات من حيض وحمل ونفاس.

أجل، إنه من حق المؤهلين للنظر الاجتهادي الجماعي المنشود اليوم أن يعنوا بمراجعة علمية لسائر الفتاوى والاجتهادات الصادرة والموروثة عن أئمة الفقه العظام - رحمهم الله - في المسائل ذات الطابع العام، ولهم الحق كل الحق - بعد تمكنهم من أدوات الاجتهاد - في أن يوسعوا بعضاً من تلك الآراء والاجتهادات والفتاوى جانب التجاوز والتغيير والمراجعة وخاصة منها التي انبثقت عن تأثر قائليها بالظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية القائمة انذاك.

وأياً ما كان الأمر، فإننا عند هذا القدر نصل إلى نهاية عرضنا لأهم المعالم التي تجلي حقيقة التصور الذي أوردناه عن مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، وتعتبر هذه المعالم في مجملها القيودَ والأسس العامة التي انطلقنا منها في التصور المذكور. وبطبيعة الحال، فإن هذا التصور الذي أوردناه لا يمكن له هو الاخر أن يسلم في الأيام القادمات من نقد

ومراجعة، شأنه في ذلك شأن سائر التصورات التي تحاول أن تضبط مصطلحات ذات أبعاد ومعاني متعددة، ولا ندعي – والعياذ بالله - أن يكون هذا التصورُ منزلا من عند الله وساميا على المراجعة والنقد والانتقاد، وكل ما في الأمر، أننا حاولنا أن يتوافر التصور على مبادىء ومنطلقات ينبغي الاعتداد بها عند وضع تصور لمصطلح.

المبحث الثالث

في ضبط المراد بالجماعية في الاجتهاد الجماعي المنشود

تبدى لنا – فيما سبق – المراد بحقيقة وماهية الاجتهاد الجماعي المنشود من خلال التصور الذي توصلنا إليه بعد أن أوسعنا تعريفات بعض الباحثين المعاصرين جانب النقد والمراجعة، ولئن تحلت من خلال ذلك التصور تلك القيود الأساسية التي يتكون منها مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، فإن ثمة قضيةً مهمةً في مفهوم المصطلح تستحق تأصيل القول فيها وضبط المراد منها، نعني أنه لابد من ضبط علمي للمراد بوصف «الجماعية» في المصطلح، وذلك انطلاقاً من كون هذا الوصف وصفاً عاماً ومطلقاً في الوقت نفسه.

إذ إنه يمكن أن يصدق على ثلاثة من المجتهدين، كما يمكن أن يصدق على أكثر من ذلك، بل من الوارد أن يصدق على أكثر من ألف مجتهد في الوقت نفسه، الأمر الذي يجعل ضبطه ضروريا خروجاً من العمومية والإطلاقية التي تؤدي إلى إساءة استخدام المصطلح ومكانته.

واعتباراً بعزوف معظم الباحثين - إن لم يكن كلهم – عن تأصيل القول في هذا الجانب المهم من مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود[40]، وانطلاقاً من إيهام بعض الباحثين المعاصرين القول بأن الاجتهاد يكون جماعياً عندما يصدر عن أغلب الفقهاء[41]، بل التفاتا إلى ما يمكن أن ينتج عن عدم ضبط هذا الجانب المهم من سوء استخدام لمغزى هذا الهم الاجتهادي المعاصر، لذلك كله، فإنه لابد من تحرير القول في هذا الشأن وتجليةِ المرادِ بجماعية الاجتهاد.

إن ضبطَ المراد بجماعية الاجتهاد ينبغي أن يتمَّ من خلال النظر في الأهداف والغايات الأساسية التي يراد تحقيقها عبر الاجتهاد الجماعي بوصفه وسيلة من وسائل حل الأزمات

(٤٠) وهذا الأمر جلي فيما أورده الدكتور الشاوي من تعريف للاجتهاد الجماعي، وكذلك في سائر الكتابات الحديثة عن الاجتهاد الجماعي، فليتأمل!

(٤١) هذا ما أشار إليه الدكتور السوسوة عند تعريفه للاجتهاد الجماعي. وقد أوضحنا عدم دقة ذلك عند نقدنا للتعريف الذي أورده.

والنوازل ذات الطابع العام والتي تمس حياة الجماعة الإسلامية في قطر أو في إقليم أو في جميع أنحاء العالم. ولئن كان تحقيقُ مقصد الوحدة والتضامن والترابط والتساند بين أفراد الأمة عوامها وخواصها يمثل أهمَّ هدف وأسمى غاية من وراء مشروعية الاجتهاد الجماعي، بل لئن كان القضاء على بؤرة الخلاف والنزاع والشقاق شأناً ينبغي أن يعمل على الحيلولة دون وقوعها بين الجماعة الإسلامية عامة أو خاصة. ولئن كان الصدور عن رأي جماعي موحد في القضايا والمسائل والنوازل التي تعم بها البلوى مطلباً أساسيا لتحقيق وحدية الأمة ﴿إنَّ هذه أمتُكم أمةً واحدةً وأنا ربُكم فاعبدون﴾ (الأنبياء: ٩٢). لذلك، فإنه من الحري بالقول بأن تحقيق هذه الأهداف يتوقف توقفاً أساسياً على المشاركة الجماعية الفعالة وعلى القبول الجماعي العام من لدن أهل الاجتهاد للفكرة المطروحة للنقاش والتداول والتحاور. وبناء على هذا، فإنه يمكننا تقرير القول بأن الاكتفاء بآراء بعض المجتهدين دون بعض أدى وسيظل - كما هو مشاهدٌ اليوم - يؤدي إلى مزيد من التفرق والتشتت والتشرذم. كما أن الانتقاء غير الواضح ولا المؤصل بين جماعة أهل العلم الحائزين على رتبة الاجتهاد، كفيل بأن يقود إلى تفرق الكلمة وتعدد وجهات النظر في سائر القضايا والنوازل التي تعم جميع أفراد المجتمع وأهل الإقليم الواحد والأمة بأسرها

وصفوة القول، فإننا نستطيع أن نحدد المقصود بجماعية الاجتهاد بالقول إن الاجتهاد يكون جماعياً إذا صدر عن جميع أهل الاجتهاد دون استثناء في قطرٍ من الأقطارِ صدوراً مباشراً أو غير مباشر، وذلك بأن يستفرغ جميع أهل الاجتهادِ طاقتهم ووسعهم من أجل التوصل إلى مراد الله في المسائل العامة، أو من أجل تحديد وضبط وسائل تنزيل مراد الله في أرض الواقع.

إن هذا التصور يقتضي تقسيم مشاركة أهل الاجتهاد في العملية الاجتهادية إلى قسمين

أ- **المشاركة المباشرة**، وتتحقق في الاجتهادات الجماعية القطرية التي يفترض فيها مشاركة جميع أهل الاجتهاد بطريقة مباشرة.

ب- **المشاركة غير المباشرة**، وتتحقق في الاجتهادات الجماعية الإقليمية أو الأممية. وذلك من خلال ممثلي المجامع القطرية الموفدين إلى المجامع الإقليمية أو الأممية، فلا يفترض في هذ الاجتهادات ضرورة المشاركة الفعلية الحسية لجميع أهل الاجتهاد، وإنما يكفي أن يكون لهم ممثلون ينوبون عنهم.

وبناءً على هذا فإنه يمكننا تقرير القول بأن مرمانا بصدور الاجتهاد من جميع أهل الاجتهاد صدوراً مباشراً، هو أن يشترك جميعُ أهل الاجتهاد القاطنين في قطر في العملية الاجتهادية مشاركة فعلية وحسية مباشرة، ومن الممكن أن تتعدد وتتنوع وسائلُ المشاركة في ضوء تطور وتنوع وسائل الاتصال في عصرنا هذا، فمن الممكن أن يشارك بعض أولئك المجتهدين من خلال الهواتف والبرقيات والرسائل وسواها من أدوات الاتصال المتاحة في هذا العصر. وأما صدور الاجتهاد من أهل الاجتهاد صدوراً غير مباشر، فإننا نروم به أن يتحقق الاجتهاد الجماعي على المستوى الإقليمي أو الأممي من خلال تحاور وتشاور جماعة أهل الاجتهاد الموفدين من قبل مجامعهم الاجتهادية القطرية والحاملين وجهات نظر مجامعهم في المسائل والقضايا الإقليمية أو الأممية المراد معرفة حكم الله فيها، وإنما اعتبرنا الاجتهادَ الصادرَ من الجماعة الموفدة مشاركةً غيرَ مباشرةٍ انطلاقاً من أن الاجتهاد الجماعي الإقليمي في طبيعته يتم من خلال التنسيق بين مجموع أهل الاجتهاد الجماعي في الأقطار المختلفة بحيث يوفد كل مجمع اجتهادي جماعي قطري ممثلين حاملين وجهات نظرهم إزاء النوازل والمسائل والقضايا الإقليمية المشتركة، وكذلك الحال في الاجتهاد الجماعي الأممي الذي يعتبر في حقيقته امتداداً للاجتهاد الجماعي الإقليمي والقطري بشكل عام. إن الموفدين من قبل المجامع الاجتهادية القطرية لا ينفردون بارائهم الخاصة في المسائل بقدر ما يعنون بإبلاغ وجهات نظر مجامعهم التي يفترض أن تكون قد أوسعت المسألةَ جانبَ التفصيل والتحقيق والدراسة، ويعني هذا أن جماعة أهل الاجتهاد في تلك الأقطار مشاركون في الاجتهاد الجماعي الإقليمي أو الأممي مشاركة غير مباشرة وذلك من خلال ممثليهم الذين يعرضون وجهات نظرهم بصورة واضحة ودقيقة. وتأسيساً على هذا، فإنه يمكننا الخلوصُ إلى القول بأن جماعية الاجتهاد لابد لها من أن تتحقق تحققاً واضحاً وملموساً على مستوى الاجتهاد الجماعي القطري بشكل خاص، بحيث يتم إشراك جميع أهل الاجتهاد الذين يتوفرون على أدوات الاجتهاد وعلومه في ذلك القطر وفي ذلك العصر، ولن يكون الاجتهاد جماعياً إذا اقتصر الأمر على إشراك بعض أهل الاجتهاد دون بعض لأي سبب من الأسباب.

وبطبيعة الحال، إن تحقق جماعية الأجتهاد على المستوى القطري، سيفضي إلى تحققه على المستوى الإقليمي والأممي، لأن الاجتهاد الجماعي الإقليمي أو الأممي – كما أسلفنا القول – امتداد أفقي للاجتهاد الجماعي القطري، ولا وجود لهما إذا لم يكن ثم اجتهاد

جماعي قطري بالمعنى المذكور، وعليه، فمن الممكن اليوم تقرير القول بأن تحقيق جماعية الاجتهاد على المستوى القطري يعتبر تحققا لذات الجماعية على المستويين الإقليمي والأممي، والعكس صحيح، نعني أنّ عدم تحقق جماعيةِ الاجتهاد - بالمعنى الذي ذكرناه - يؤدي إلى عدم تحقق الجماعية على المستوى الإقليمي والأممي. وبناء على هذا، فإن الاجتهادات الصادرة اليوم عن بعضِ أهل الاجتهاد في بعض الأقطار الإسلامية عبر المجامع الفقهية المختلفة لا يصح اعتبارها اجتهادات جماعية حقيقية، وذلك لافتقارها إلى المشاركة الحقيقية من لدن جميع أهل الاجتهاد في تلك الأقطارِ، ولئن أطلق الكاتبون المعاصرون على تلك الاجتهادات بأنها اجتهادات جماعية، فإن إطلاقهم لا يعدو أن يكون مجازيا لا يصح الاعتداد به في تقرير هذا الأمر.

أجل، إنه ليس بخافٍ، ذلك الأثر السيء لتعدد الآراء والأفكار في المسائل العامة، وذلك نتيجة الانتقاء شبه العشوائي للمشاركين في الاجتهادات الجماعية المعاصرة ونتيجة الاكتفاء بتحاور واستشارة بعض أهل الاجتهاد دون بعض في المسائل والنوازل العامة. ولقد أورث هذا السلوكُ الواقعَ الإسلامي الراهنَ الكثيرَ من الآراء الاجتهادية الفردية المتناقضة ولم يعد ثمة مرجعية يعتمد عليها في تحديد مراد الله في المسائل العامة وفي تنزيل ذلك المراد في واقع المجتمعات والأقاليم، ولهذا، فإنه ما لم يتم إعادة النظر في إشراك جميع أهل الاجتهاد في الاجتهادات الجماعية المعاصرة، فإن على الواقع الإسلامي أن ينتظر المزيد من الاجتهادات الفردية القاصرة في القضايا المصيرية والنوازل العامة تعميقاً لحالة النزاع والخلاف بين أفراد الأمة إزاء قضاياها المصيرية. وبنظرة متفحصة في واقعنا المعاصر، يجد المرءُ الاجتهاداتِ الفرديةَ منتعشة في قضايا ومسائل لا تسع لتلك الاجتهادات الفردية لما ينتج عنها من تناقض وتعددية تورث التباغض والتدابر بين أفراد المجتمع الإسلامي، ومن الأمثلة الحية التي ينطبق عليها هذا الأمر، مسألة تحديد رأي الشرع في فوائد البنوك التجارية المعاصرة والمنتشرة في جميع أرجاء العالم الإسلامي.

إن هذه المسألة من أكد المسائل الدالة على الأثر السيء الناتج عن الاكتفاء بآراء بعض الفقهاء دون بعض في مسألة تعم فيها البلوى كهذا، وما تزال الجماعةُ الإسلامية في كل مكان منقسمة على نفسها، ومتوزعة على الفتاوى الاجتهادية الفردية والجماعية الضيقة التي صدرت في هذه المسألة، ولقد كان من الممكن كل الإمكان أن تتم مناقشة هذه المسألة عبر مجمع اجتهادي جماعي قطري يحضره جميع أهل الاجتهاد في ذلك القطر، ثم

يصدرون - بعد اجتهادهم جميعاً - عن رأي إما أن يحظى ذلك الرأي باتفاقهم، أو باتفاق أكثريتهم في هذه المسألة الشائكة أملاً في الحيلولة دون وقوع الانقسامات والاختلافات في هذه المسألة المهمة لكل فرد من أفراد المجتمع.

وكذلك الحال في مسألة رؤية هلال شهر رمضان وشوال، فما تزال محل نزاع ونقاش بين أهل العلم في كل مكان وفي البلد الواحد في بعض الأحيان، مما ترتب عليه انقسام الجماعة الإسلامية على اراء علمائها في شعيرة مهمة كشعيرة شهر رمضان، وقد كان الأولى عرضُ هذه المسألة على المجامع الاجتهادية الجماعية القطرية أولاً ثم الإقليمية ثانياً ثم الأممية ثالثاً، وبذلك يمكن التخلص من الخلافات والنزاعات في هذه المسألة ومثيلاتها من المسائل العامة. ومهما يكن من شيء، فإننا نفزع إلى القول بأن الاجتهاد لا ينبغي له أن يوصف جماعياً ما لم يتم إشراك جميع أهل الاجتهاد في الأقطار الإسلامية المختلفة.

على أنه من الجدير بالتنبيه إلى أن ثمة فرقاً كبيراً بين أن يصدر الاجتهاد عن جميع أهل الاجتهاد في قطر من الأقطار وبين أن يكون الناتج من ذلك الاجتهاد اتفاق تلك الجماعة جميعهم (الإجماع) أو أغلبهم، وذلك لأن صدورَ الاجتهاد عن جميع أهل الاجتهاد لا يعني بالضرورة أن يكون الناتج رأيا متفقا عليه - وإن كان ذلك هو المأمول - ولكنه يعني ببساطة أن المسألة تمت مناقشتها من قبل جميع أهل الاجتهاد في ذلك القطر، وأن الرأي الذي توصل إليه حظي بموافقة الجميع أو موافقة الأغلبية، فإن كان الأول، سمي إجماعاً قطعياً لا يجوز لأحد من العامة خرقه أو مخالفته بدون عذر، وإن كان الثاني، سمي إجماع الأكثرية والأغلبية، وهنالك خلاف بين أهل العلم في حكم مخالفته، ولكل من هذين النوعين من الإجماع حكمه المفصل في المدونات الأصولية المختلفة.

وعليه، فلئن ذهب بعضُ الكتاب إلى اعتبار الإجماع الواقعي اجتهاداً جماعياً[٤٢]، فإن الحق الذي لا مرية فيه هو أن الاجتهاد الجماعي لا يمكن له أن يكون صنو الإجماع أنى كان نوع الإجماع، واقعياً أو قطعياً ظنيا وسكوتيا، لأن الإجماعَ بجميع صوره لا يعدو أن يكون نتيجة للاجتهاد الجماعي، وليس الاجتهاد نفسه، فالاجتهاد الجماعي في حقيقته

(٤٢) انظر ما أورده الدكتور السوسوة عن عدد من العلماء المعاصرين، حول هذا الموضوع، ولكن الحقيقة التي لا ينبغي أن يمترى فيهاأحد، هي أن الاجتهاد الجماعي لا يمكن له أن يكون إجماعاً بأي حال من الأحوال، فالإجماع أثر من اثار الاجتهاد الجماعي، وأحد نتائجه ولذلك، فما انتهى إليه أولئك الذين نقل عنهم السوسوة من تسوية بين الاجتهاد الجماعي والإجماع الكامل أو الناقص أو سواه لا يعدو أن يكون تجاوزاً ومحل نظر ونقد. انظر: الاجتهاد الإجماعي في التشريع الإسلامي ص٨١ و ٨٢ باختصار.

وسيلة، وأما الإجماع بنوعيه - الصريح أو الظني - فهو غاية وليس بوسيلةٍ، وشتان ما بين الوسيلة والغاية من فرق، نعني أنه لا تحقيق للإجماع بصوره دون اجتهاد جماعي صادر عن جماعة أهل الاجتهاد، وفي الوقت نفسه ليس كلُّ اجتهاد جماعي ينتج عنه إجماع. إذ إن الاجتهاد الجماعي كما يكون وسيلة لتحقق الإجماع الصريح القطعي - على فرض التسليم بإمكانية وقوعه في أرض الواقع - فإنه يمكن أن يكون أيضاً وسيلة لتحقق إجماع الأكثرية، أو إجماع الأغلبية، أو سوى ذلك. وكذلك الحال في الإجماع السكوتي، فإنه لا تمام له بلا اجتهاد جماعي، إذ إن مبناه هو الاخر على تحاور معظم أهل الاجتهاد وسكوت بعضهم عن الرأي الذي يتوصل إليه المتحاورون والمتشاورون من أهل الاجتهاد. وبناء على هذا، فإن التوصل إلى الإجماع السكوتي يتوقف على وجود اجتهاد جماعي متكون من جماعة من أهل الاجتهاد الذين يصرحون برأيهم وجماعة لا تصرح عن رايها

إن الاعتداد بجميع أهل الاجتهاد أعضاء في المجمع الاجتهادي القطري بشكل مباشر والمجمع الاجتهادي الإقليمي والأممي بشكل غير مباشر، كفيل بأن ينظم حركة الاجتهاد في المجتمع ويضبط وسائله وطرق تحقيقه في أرض الواقع، إذ إن كل مجتهد مؤهل للاجتهاد سيحاول ألا ينفرد باجتهاد في المسائل والنوازل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعم فيها البلوى وتمس حياةَ جميع أفراد المجتمع، إدراكاً منه بأن العامة ينتظرون منه ومن غيره من أهل الاجتهاد الحكم المراد له في تلك المسائل، وانطلاقاً من أن ما سيطرحه من رأي سينال حقَّه من النقدِ والدراسةِ والمراجعة من قبل غيره من أهل الاجتهاد، الأمر الذي سيؤدي إلى تريثه وبحثه عن مزيد من الحجج والأدلة المساندة لرأيه الذي يود تبنيه في تلك المسائل. وفضلاً عن هذا، فإن مشاركة جميعِ أهل الاجتهاد في الاجتهاد الجماعي لا يحقق ما سبق فحسب، ولكنه يضيق دائرة الخلاف والنزاع بين أهل الاجتهاد حول المسائل العامة، إذ من الوارد أن تقارع الحجج بالحجج في المجامع الاجتهادية القطرية، الأمر الذي سيؤدي في أكثر الأحيان إلى تغيير بعض أهل الاجتهاد أراءهم التي ما كانوا ليغيروها لولا مشاركتهم في الاجتهاد الجماعي مع غيرهم من أهل الاجتهاد المشاركين. وأيا ما كان الأمر، فإنه حري بنا قبل أن نودعُ هذا المبحثَ أن نبادر إلى تبديد ما يمكن أن يثار من تساؤلات أو استغراب حول هذا القيد، وخاصة أن كثيرين من أهل العلم قديما وحديثاً استحالوا - وما يزالون يستحيلون - إمكانية جمع جميع أهل الاجتهاد في مكان واحد، وذلك لأن رقعة الإسلام قد اتسعت، وتباعدت الأقطار والأمصار،

فضلاً عن صعوبة معرفة جميع المجتهدين. وإننا نعتقد أن هذه التساؤلات لا يمكن لها أن تصمد في العصر، وذلك انطلاقاً من التطورات والتغيرات التي طرأت على وسائل الاتصال والتواصل، فضلاً عن إمكانية ضبط معايير معتبرة يمكن الاعتداد بها في تعيين وتحديد أهل الاجتهاد في جميع الأمصار والأقطار.

على أنه من المعلوم أن بلوغ رتبة الاجتهاد ومنزلته ليس بشأن هين، ولا بأمرٍ ميسور لكل أحد، وبالتالي، فإنه من المستبعد كل الاستبعاد تعذر إمكانية معرفة المجتهدين في قطر من الأقطار مهما كانت سعة ذلك القطر، وذلك لأن وسائل الاتصال الحديثة من برقيات وهواتف وسواها ومناهج البحث المختلفة من مسح اجتماعي ورصد وملاحظة وسواها، يمكن توظيفها في تحديد أولئك الذين يحوزون على أدوات الاجتهاد في عصر من العصور. وإنه لمن المشاهد اليوم ما نراه من توظيف واستعمال لوسائل حديثه قادرة على تحديد عدد سكان بلدان كثيرة مترامية الأطراف ومتباعدة الجهات، الأمر الذي يمكن الاستفادة منه في تحديد أولئك الذين تتوفر فيهم شروطُ الاجتهاد في هذا العصر. وإضافة إلى هذا، فإنه من المعروف اليوم أن أنظمة المجالس النيابية والتشريعية المنبثة في جميع أرجاء المعمورة تتفاوت فيما بينها من حيث عدد الأعضاء، إذ ثمة مجالسَ نيابيةً يفوق عددها عشرات المئات، وهنالك مجالس تشريعية يقدر عدد أعضائها بمئات الأفراد، وهكذا دواليك. وبناءً على هذا، فإنه يمكن القول بأنه لن يكون هنالك إشكال في إيجاد مجمع يضم جميع أهل الاجتهاد في قطر من الأقطار، وذلك فيما لو كان عدد أولئك الذين بلغوا رتبة الاجتهاد مئات الأفراد في قطر من الأقطار.

وعلى العموم، فليس من الأمر المتوقع أن يبلغ عددُ أهلِ الاجتهاد في قطر عشراتِ المئات من الأفراد، وذلك لأن بلوغ رتبة الاجتهاد وحيازة هذه المنزلة كان وما يزال شأناً عسيراً صعب المنال، وليس ميسوراً لكل أحد، وبالتالي، فلا حاجة إلى الوجس أو التخوف من تعذر إمكانية معرفة جميع أهل الاجتهاد في قطر من الأقطار. وإنه من الممكن اليوم الاستعانة بالدرجات العلمية العليا التي تمنحها المؤسساتُ التعليمية العليا للأفراد نتيجة حيازتهم قدراً من المعرفة والعلم وسيلة للوصول إلى أولئك الذين تتوفر فيهم شروطُ الاجتهاد، وذلك كمعالجة مؤقتة لتحديد أهل الاجتهاد في هذا العصر، إذ إنه من غير المقبول الاعتماد على الحدس أو الرأي المجرد في تحديد مجتهدي العصر، ولعل اعتماد الدرجات والشهادات العلمية أكثر توفيقاً وانضباطاً من غيره. وبطبيعة الحال، فإن المعايير التي

تعتمد لتحديد أهل الاجتهاد ينبغي أن تتم بعد ضبط الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي في عصر من العصور، بحيث يغدو توفر تلك الأدوات مظنة لبلوغ حامليها رتبة الاجتهاد في ذلك العصر.

ومن هنا تأتي أهمية العمل الدؤوب من أجل تأسيس برامج أكاديمية تُعنى بتأهيل الأفراد للاجتهاد، إذ إنه في غياب تأهيل علمي مقصود وهادف لدرجة الاجتهاد، لا يمكن التخلص من ظاهرة أدعياء الاجتهاد ودخلائه، كما لا يمكن في الوقت نفسه القضاءُ على ذلك الهاجس الجاثم على صدور كثير ممن بلغوا رتبة الاجتهاد، ولكنهم يخشون غشيانه وممارسته إما تورعاً أو تخوفاً.

ومهما يكن من شيء، فإننا ننتهي إلى القول بأن استيعابَ المجمع الاجتهادي الجماعي القطري جميع أهل الاجتهاد في الأقطار، أمر لا مناص منه، ولا بد منه إذا ما إريد للاجتهاد الجماعي أن يكون وسيلة فاعلة وفعالة للتصدي للنوازل والأزمات التي تداهم حياة الجماعة الإسلامية في هذا العصر، وتتطلب تقديم الحلول الناجعة لها بغيةَ تحقيق مقصد وحدة الأمة وتوحيد الصف الإسلامي في القضايا المصيرية، وبغيةَ الحفاظ على مقصد دوام استقرار نظام المجتمع وسلامة أفراده من الانشقاق والانشطار والاختلاف في المسائل العامة، وصولاً إلى تسديد الحياة بتعاليم الدين وتطويع الواقع بالمراد الإلهي السامي.

خاتمة الدراسة ونتائجها

وهكذا نصل إلى نهاية هذه الدراسة التي قصدنا منها تقدم تصور منهجي منضبطٍ عن مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر، كأساس لدراسات منهجية متكاملة لهذا الجانب من الهم الاجتهادي المعاصر، ويمكننا تلخيصُ أهمِّ نتائج هذه الدراسة المتواضعة في النقاط الآتية:

أولاً: تبين لنا من خلال الدراسة وجودُ حاجة علمية ومنهجية ملحة إلى ضرورة إعادة النظر في التصورات التي نسجت حول مفهوم النظر الاجتهادي في الفكر الأصولي، وذلك لأن تلك التصورات برمتها لم تخل من التأثر بالسقوف المعرفية التي كانت سائدة، وبالالتفات إلى طبائع التحديات والنوازل التي كانت تداهم الواقعَ الإسلامي انذاك. واعتباراً بأن السقوف المعرفية قد تغيرت، وأمست ثمة تحديات ونوازل لم يشهد لها التاريخ مثيلاً، لذلك، فإن الغيارى من الباحثين الجادين مطالبون اليوم - أكثر من أي وقت مضى - بتقديم تصورات جديدة للنظر الاجتهادي، ترى في هذا النظر أداة فعالة توظف من أجل الوقوف على المعاني المرادة لله من نصوص وحيه الكريم، وتستخدم أداة للكشف عن حقائق الواقع الإنساني، وذلك قصد التمكن من تحقيق وصل مكين بين وحي السماء وواقع الأرض.

ثانياً: لئن ظل الهم الاجتهادي في تراثنا الأصولي دائراً في معظم الأحيان حولَ مسائل الحل والحرام، فإن واقعنا المعاصر يملي على أهل العلم ضرورة التجاوز بالنظر الاجتهادي من هذه الدائرة، والنفاذ به نحوَ سائر المسائل الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وذلك من أجل ضبط مرادِ الله - جل جلاله - في تلك المسائل من جهة، ومن أجل توجيه تلك المسائل توجيهاً يحقق مصلحة العباد المتمثلة في جلب كل ما فيه منفعة ودرء كل ما فيه مفسدة. فالاكتفاء اليوم بتوظيف النظر الاجتهادي في الدائرة الفقهية لن يزيد واقعنا الإسلامي إلا تعميقاً للغياب الحضاري الي تعيش فيه الأمة الإسلامية منذ عهود بعيدة، وذلك لأن تحدياتِ ونوازلَ الواقع الراهن، تتجاوز دائرة الحل والتحريم، وتغشى سائر جوانب الحياة، مما يتطلب من أهل الاجتهاد توظيف النظر الاجتهادي في البحث عن السبل الكفيلة للتصدي لتلك التحديات والتخفيف من وطأتها

والتأثير على عقول الأجيال الصاعدة. ولهذا، فإن المرابطة الفكرية والمجاهدة العلمية المطلوبة اليوم، تلح علينا ضرورة توسيع دائرة النظر الاجتهادي ليشمل سائر المسائل المطروحة على الواقع الإسلامي تخطيطاً وتوجيهاً وترشيداً. وفضلاً عن هذا كله، فإن هذه الدراسة توصلت إلى القول بأن إنهاء مهمة النظر الاجتهادي الفردي أو الجماعي عند الوصول إلى الحكم الشرعي، ينبغي أن يتجاوز في هذا العصر، بحيث يغدو هذا النظر منتظماً البحث عن سبل ووسائل تفعيل الواقعِ لتعاليم الوحي الخالدة، وبالتالي، فإن المجتهد المعاصر مطالب بالتعرف على الحكم المراد لله في المسائل، ومطالب طلباً موازيا بالتعرف على محل الحكم بحيث يتمكن من الربط بين ما توصل إليه من حكم والواقع الذي يعيش فيه الناسُ.

ثالثا: أكدت الدراسة ضرورةَ الابتعادِ عن ممارسة الاجتهاد الفردي في المسائل التي تعم فيها البلوى،وأوضحت أن الاستمرار في ممارسة الاجتهاد الفردي في قضايا ونوازل الأمة العامة، أورث وما يزال يورث الفرد المسلم المعاصر رهقاً فكرياً وتشتتاً مرجعياً، كما أنها لا تفتأ تعمق حالة العنت الذهني والضعف المعرفي المسيطر على واقع السواد الأعظم من أبناء الأمة الإسلامية.

صحيح أن الاجتهادَ الفرديَّ أمرٌ مشروعٌ، ولكن مشروعيته لا يبرر إقحامه في جميع القضايا والمسائل العامة، فأمر الجماعة لا ينبغي أن يحله إلا جماعة أهل الاجتهاد. ولو كان الاجتهاد الفردي مساغاً في المسائل العامة لكان الرسول ﷺ أولى الناس بفعله، ولكن نظرة متفحصة في الاجتهادات المنسوبة إليه، نجد أنه ﷺ اتخذ من المنهج الجماعي أساسا للبت في القضايا العامة، وفي هذا تقرير تأسيس وتأكيد على ضرورة الالتزام بهذا المنهج عند التعامل مع المسائل العامة.

رابعا: توصلت الدراسة إلى ضرورة إعادة النظر فيما نسج من تصورات حولَ مفهوم الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، وعرضت الدراسة ثلاثة نماذج لتصورات معظم الباحثين المعاصرين عن مفهوم الاجتهاد الجماعي، ووجدت الدراسة ثلاثة نماذج لتصورات معظم الباحثين المعاصرين عن مفهوم الاجتهاد الجماعي، الأمر الذي حدا بنا إلى تقرير القول بأن تلك التصورات المعاصرة، لا يمكن اعتبارُها تصورات منهجية منضبطة عن النظر الاجتهادي الجماعي المنشود، فمعظم الباحثين المعاصرين - إن لم يكن كلهم تجاوزوا في تعريفاتهم الإشارة إلى المجالات والمسائل التي ينبغي أن يغشاها هذا الهم

الاجتهادي المعاصر، ومال أكثرهم إلى اعتبار الاجتهاد الجماعي اتفاقاً، والحال أن الاجتهاد الجماعي لا يمكن له أن يكون اتفاقاً، ولا يعدو الاتفاق أن يكون أحد الآثار الناتجة عن الاجتهاد الجماعي. وأضف إلى هذا، فإن بعضَ التصورات المعاصرة، اعتقد أصحابها أن الفرق الأساس بين الاجتهاد الجماعي والفردي يكمن في عدد الممارسين، والحال أن أهمَّ فرق وأجلَّه يتمثلُ في طبيعة المسائل والموضوعات التي يتطرق إليها كلٌّ من الاجتهاد الفردي والاجتهاد الجماعي.

خامساً: تمكنت الدراسة من إبراز أهم المرتكزات والمنطلقات التي ينبغي أن يشتمل عليها جميع التصورات التي تقال عن الاجتهاد الجماعي المنشود، ويتمثل أهم تلك المرتكزات في ضرورة اعتبار الاجتهاد الجماعي هما فكرياً بالدرجة الأولى مستوعباً سائر المسائل الفقهية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ذات الطابع العام، وضرورة تجاوز حصر ممارسة هذا الهم على أولئك الأفراد الذين يعرفون بين أهل العلم بالفقهاء اكتفاءً بمدى توافرِ الفرد أو الجماعة على الأدوات العلمية المؤهلة للنظر الاجتهادي في عصر من العصور. وتحقيقاً لهذا الأمر، أكدت الدراسة القول بأن أدواتِ الاجتهاد يجب أن تتغير بتغير طبائع التحديات والنوازل التي تداهم الواقعَ الإسلامي، كما يجب أن تنتقى الأدوات القادرة على إعداد الجماعة للتصدي بفعالية للنوازل والتحديات.

سادساً: أكدت الدراسة أن الجماعيةَ المنشودةَ في النظر الاجتهادي الجماعي لا تعني صدورَ الاجتهاد عن أغلب الفقهاء، أو عن جماعة من المجتهدين، ولكنها تعني ضرورة صدور الاجتهاد عن جميع أهل الاجتهاد صدوراً مباشراً إذا كانوا في قطر واحد وصدوراً غير مباشر إذا كانوا في أقطار متفرقة ومختلفة. فالاجتهاد الجماعي المننشود من منظور هذه الدراسة، يتنوع إلى اجتهاد جماعي قطري، يصدر عن أهل الاجتهاد القاطنين في قطر من الأقطار، وإلى اجتهاد جماعي إقليمي صادر عن جماعة أهل الاجتهاد المفوضين من قبل المجامع الاجتهادية القطرية، للبت في المسائل والقضايا المشتركة بين الأقطار المنضوية تحت ذلك الإقليم، كما يتنوع الاجتهاد الجماعي المعاصر إلى اجتهاد جماعي أممي، صادرٍ عن جماعة أهل الاجتهاد المنتدبين والمبتعثين من قبل المجامع الاجتهادية القطرية للنظر في المسائل ذات الطابع العام والتي تمس حياةَ جميع عموم الأمة بغض النظر عن مواقعهم الجغرافية. وبناءً على هذا، فإنه لا تحقيق لجماعية الاجتهاد الجماعي إذا اكتفي فيه بالاعتداد باراء بعض المجتهدين دون بعضهم، وذلك لأن القصد الأساس من الاجتهاد

الجماعي يتمثل في التوصل إلى رأى جماعي سديد موحد في المسائل العامة التي لا تطيق التعددية ولا تسمح بالتضاد وذلك لارتباطها بحياة جميع أفراد المجتمع أو السواد الأعظم منهم، الأمر الذي يستلزم صدورَ أهل العلم عن رأي موحد فيها تحقيقاً لمقصد دوام استقرار نظام المجتمع وتوفير الأمن والترابط بين أفراد المجتمع. ولهذا، فإن الحاجة اليوم تمس إلى إعادة النظر في معايير اختيار أعضاء الاجتهاد الجماعي بحيث يغدو منتظما جميع أهل العلم الذين تتوفر فيهم شروط الاجتهاد المعتبرة.

وأخيرا، ثمة نتائج عديدة، توصلت إليها الدراسةُ، ولا يتسع المقام لسردها، وأملنا أن يكتب الله لنا تمديداً في الأجل وفي الصحة، فنوسع جانباً آخرَ من جوانب الفكر الاجتهادي المعاصر بالدراسة والتحقيق والتأصيل. والله نسأل أن يوفق أمتنا إلى العودة إلى كتابه الكريم وسنة نبيه العظيم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة بأهم المصادر والمراجع

١- الايات البينات على شرح جمع الجوامع - العبادي - (مصر، مطبعة الحلبي، ١٣٤٩هـ).

٢- الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي - عبد المجيد السوسوة الشرفي - (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة أولى ١٩٩٨م).

٣- الاجتهاد في الإسلام: أصوله - أحكامه - افاقه - نادية العمري - (بيروت، مؤسسة الرسالة، طبعة ثالثة، ١٩٨٥م).

٤- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية - يوسف القرضاوي - (الكويت، دار القلم، طبعة أولى ١٩٨٥م).

٥- الإحكام عن أصول الأحكام - ابن حزم بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة أولى ١٤٠٤هـ).

٦- أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر - قطب مصطفى سانو - (دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، طبعة أولى عام ٢٠٠٠م).

٧- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - الشوكاني بتحقيق د. محمد شعبان إسماعيل (مصر، دار الكتبي، طبعة أولى ١٩٩٢م).

٨- إعلام الموقعين عن رب العالمين - ابن قيم الجوزية بتحقيق طه بعد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، طبعة ١٩٧٣م).

٩- البحر المحيط في أصول الفقه - الزركشي بتحقيق عدد من العلماء - (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة ثانية عام ١٩٩٢م).

١٠- التعريفات - الجرجاني بتحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة (بيروت، عالم الكتب، طبعة أولى ١٩٨٧م).

١١- تيسير التحرير - ابن الهمام - (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة ١٩٨٣م).

١٢- جمع الجوامع - ابن السبكي - (مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، طبعة ثانية).

١٣- الرسالة - الشافعي بتحقيق الشيخ محمد أحمد شاكر - (القاهرة، مكتبة دار التراث، طبعة ثانية ١٩٧٩م).

١٤- فقه الشورى والاستشارة - توفيق الشاوي (المنصورة، دار الوفاء، طبعة ثانية ١٩٩٢م).

١٥- لسان العرب - ابن منظور - (بيروت، دار لسان العرب طبعة ١٩٦٨م).

١٦- المستصفى من علم الأصول - الغزالي - (القاهرة، المطبعة الأميرية، طبعة ١٣٢٢هـ).

١٧- معجم مصطلحات أصول الفقه - قطب مصطفى سانو - (دمشق، دار الفكر، طبعة أولى ٢٠٠٠م).

١٨- مقاصد الشريعة الإسلامية - محمد الطاهر ابن عاشور بتحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (عمان، دار النفائس، وكوالالمبور دار الفجر، طبعة أولي ١٩٩٩م).

١٩- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل - ابن الحاجب - (بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى ١٩٨٥م).

٢٠- المنخول من تعليقات الأصول - الغزالي - (مصر: المطبعة الأميرية، طبعة ١٣٢٢هـ).

٢١- الموافقات في أصول الشريعة - الشاطبي بتحقيق الشيخ دراز، والشيخ إبراهيم رمضان (بيروت، دار المعرفة، طبعة أولى ١٩٩٤م).

٢٢- أبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي المنعقد بكلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة في ١١ - ١٣ شعبان ١٤١٧هـ الموافق ٢١ - ٢٣ ديسمبر ١٩٩٦م.

٢٣- مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام اباد - عدد ٢٢ (محرم ١٤٠٦هـ الموافق ١٠/١٩٨٥م).

٢٤- مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام اباد - عدد ١٨ (١٤٠٣هـ الموافق ١٩٨٣م)

٢٥- مجلة الدراسات الصادرة عن الجامعة الأردنية، العدد العاشر من المجلد الرابع عشر، صفر سنة ١٤٠٨هـ الموافق تشرين أول عام ١٩٨٧م.

التحدي الصليبي للوجود الإسلامي في سرقسطة الأندلسية

(٤٣٠ - ٥٠٣ هـ/ ١٠٣٨ - ١١٠٩م)

دكتور

عبد الوهاب خليل الدباغ(*)

(*) معهد إعداد المعلمين/الموصل/العراق.



ملخص البحث

يتناول البحثُ وقوف سرقسطة (بوابة الأندلس الشمالية) في وجه التحدي الصليبي القادم من فرنسا والبابوية والممالك الاسبانية الشمالية، بُعيد سقوط الخلافة الأموية (عام ٤٢٢هـ/١٠٣١م) وظهور عصر ملوك الطوائف حيث تولى بنو هود حكمها (عام ٤٣٠هـ/١٠٣٨م) وانتهى بسقوطها على يد المرابطين (عام ٥٠٣هـ/١١٠٩م).

يبدأ البحث بالحديث عن تغير ميزان القوى في اسبانيا لصالح الممالك الاسبانية التي اعتمدت اسلوبين لتدمير الخصم: الاستنزاف الاقتصادي، والهجوم العسكري، اللذين أتيا أكلهما باسقاط بربشتر (٤٥٦هـ/١٠٦٤م) إحدى أهم مدن إمارة سرقسطة على يد حملة خرجت من فرنسا بتوجيه من البابا، الأمر الذي يؤكد «واقعها الصليبي.

يمضي البحث للحديث عن ردود الفعل الإسلامي لسقوط بربشتر، وسعي بني هود لاسترجاعها، وإعلانهم الجهاد في عموم الأندلس. لكن ذلك لم يوقف زحف الاسبان وتوجههم لحصار سرقسطة نفسها مرتين، إلا أنهم اضطروا للانسحاب بسبب عبور المرابطين من المغرب، وراحوا يركزون حملاتهم المدعومة من فرنسا، ضد مدن أخرى مثل وشقه وتطيلة وتمكنوا من اسقاطهما.

وينتهي البحث بالحديث عن الاسلوب التبشيري الذي دعمت به الجبهة النصرانية محاولاتها ضد مسلمي الأندلس، بما في ذلك الرسائل الموجهة إلى حاكم سرقسطة أحمد المقتدر بن هود تدعوه للتنصر.

وقد وقف البحث عند إحدى تلك الرسائل وما أثارته من جدل لدى الدراسين، وأورد في نهاية الأمر نصها ونصى جواب الفقيه الأندلسي أبي الوليد الباجي عليها.

البحث

يذكر صاحب كتاب اخبار مجموعة[١]، أن المسلمين فتحوا أغلبَ مناطق جليقية Galicia، الواقعة في الشمال الغربي من اسبانيا، ما عدا منطقة صغيرة تسمى الصخرة Picos de Europa حيث أستصغر الفاتحون شأنها، لعدم أهميتها العمرانية والحربية، وكان قد لجأ إليها زعيم يدعي بلاي Pelayo مع نفر من اتباعه عام (٩٨هـ/٧١٨م)، استطاعوا فيما بعد أن يشكلوا قوةً كبيرةً جابهت السيادةَ الإسلاميةَ في عموم جليقية، وأستطاعت ان تخرج المسلمين منها.

ويمكن أن تعد هذه القوة بمثابة النواة التي شكلت فيما بعد الممالك الاسبانية في الشمال، والتي أستمرت في مجابهة الوجود الإسلامي في الاندلس. وقد أطلقت عليها المصادر الاوربية[٢]، مصطلح (حركة الاسترداد Le Reconquista)، التي تطورت وأتخذت أبعاداً خطيرةً، لاسيما بعد انهيار الخلافة وظهور عصر التجزأة والخيانة (عصر ملوك الطوائف)، بينما سارت الممالك الاسبانية نحو الوحدة، إذ وحد فرناندو الأول Fernando مملكتي قشتالة وليون، واتحدت مملكتا أراغون وسوبراي الصغيرتان[٣]

وهكذا تغير ميزان القوى في شبه الجزيرة الايبرية، وغدت الممالك الاسبانية هي الاقوى[٤]، وقامت بأتباع عدة أساليب من أجل أستئصال الوجودِ الإسلامي من الاندلس ومن هذه الاساليب:

أولاً: الأستنزاف الأقتصادي

لم يحدث هذا الاسلوب بمعزل عن النزاعات العسكرية الداخلية لدويلات المدن (الطوائف)، بل كان السبب الذي شجع الملوك الاسبان على التدخل العسكري لصالح هذا أو ذاك من الحكام المسلمين، وبالتالي فرض الاتاوة المالية الضخمة عليهم، كما حصل أثناء

(١) مجهول، ص٢٨، ابن عذاري، الجزء٢، ص١٢-١٣، وأنظر، بلاي وميلاد اشتريس، ج١، ص٥٧، التاريخ الاندلس، ص٢٦٩

(٢) 'Zaragoza", Vol 17, p. 408, and see, A history of islamic Spain, p. 93.

(٣) أشباخ، تاريخ الاندلس، ص١١.

(٤) قارن، التاريخ الاندلسي، ص٣٢٦-٣٢٧.

الصراع بين سليمان المستعين بالله بن هود حاكم سرقسطة (٤٣٠-٤٣٨هـ/١٠٣٨-١٠٤٦م) ويحيى المأمون حاكم طليطلة إذ استعان كل منهما بفرناندو الأول حاكم قشتالة (٤٢٦-٤٥٨هـ/١٠٣٥-١٠٦٥م)، وتنافسا في طلب مساعداته العسكرية، مقابل دفعهم الاموالَ الطائلة والسماح له بالعبث في أراضيهما[٥].

وتهدف سياسة الاستنزاف الاقتصادية، حسبما يرى الفونسو السادس Alfonso VI، إلى أضعاف دويلات الطوائف وبالتالي السيطرة عليها[٦]، وقد صور لنا الاميرُ عبد الله بن بلقين[٧]، حاكم غرناطة (٤٦٩-٤٨٣هـ/١٠٧٦-١٠٩٠م)، هذا الهدفَ أصدقَ تصوير وهو يتحدث بلسان حال الفونسو قائلا: «ولكن الرأي كل الرأي، تهديد بعضهم ببعض، وأخذ أموالهم أبدا، حتى ترق وتضعف ثم هي تلقي بيدها إذا ضعفت».

ويوضح ماكاي (Machay)[٨]، أهمية هذا الاستنزاف الاقتصادي بالنسبة للمالك الاسبانية إذ يذكر «أن حكامها أدرجوا مسالة الأتاوة (Parias) التي قبضوها من المسلمين ضمن وصاياهم، حيث وزع فرنادو الاول الاتاوات العائدة اليه بين أبنائه كالاتي: ملك سانشو Sansho قشتالة مع ما يدفع من الاتاوة من سرقسطة، وأعطى الفونسو مملكة ليون مع ما يدفع من الأتاوة التي تدفعها طليطلة... الخ، ومن الجدير بالذكر ان البابوية كانت تستلم قسطاً من هذه الاتاوات المالية، إذ يقول جوزيف أشباخ[٩]، Joseph Aschbach أن عشر المبالغ التي كان يحصل عليها راميرو الأول Ramiro 1 ملك أرغون من سرقسطة وتطيلة كانت ترسل إلى روما، لكي تبقى أرغون تحت حماية البابا.

وكانت لهذه السياسة الخاطئة التي أتبعها بنو هود حكامُ سرقسطة، أثارٌ سلبية بالغة على حياة المسلم السرقسطي، العقائدية والاقتصادية، فهي تزيد من نسبة الضرائب المفروضة عليه، كما تجعله في موقف حرج امام عقيدته الدينية التي تقضي بحرمة إعطاء الاتاوة للاعداء[١٠].

---

(٥) البيان المغرب، ج٣، ص٢٨٠، ٢٨١-٢٨٢.
(٦) ملوك الطوائف، ص٢٦٦.
(٧) مذكرات الامير عبد الله، ص٧٣.
(٨) Spain in the Middle Ages, P.17.
(٩) تاريخ الاندلس، ص١٦.
(١٠) حول أثر هذه السياسة على أهالي دويلات الطوائف، أنظر رسالة التلحيص لوجود التخليص، ج٢، ص١٧٥-١٧٦

ولقد عبر الأهالي عن استنكارهم لهذه السياسة من خلال الشكاوى التي كان يبعثها بعضهم إلى الحاكم يشكون فيها من ظلم الخازن (مسؤول المالية)[11].

ووصل الأمر ببعض الفلاحين إلى أن يواجهوا الحاكمَ في قصره، فقد ذكر ابن عذاري[12]، أن أهل احدى قرى سرقسطة أعلموا أحد العابدين المشهورين بالصلاح فيها، بما يدفعونه للحكومة من الضرائب التي تؤول بالتالي إلى العدو فقرر مع جماعة من الفلاحين مواجهة الحاكم أحمد المقتدر بالله بن هود (٤٣٨-٤٧٢هـ/١٠٤٦-١٠٧٩م) وفعلا دخل عليه» ووعظه بما جاء في الشرع فأغتاظ ابن هود لقوله، وقال في نفسه أحتقرنا هذا حتى خاطبنا بمثل هذه المخاطبة، فان تركناه ولم نعاقبه تجاسرَ علينا غيرُه، فأمر بقتله، فقُتل هذا الرجلُ الصالح رحمه الله».

وكان الفقيه ابو بكر الطرطوشي[13]، (ت٥٢٠هـ/١١٢٦م) الذي عاش في ظل حكومة بني هود، قد انتقد السياسةَ الماليةَ لحكام دويلات الطوائف، وعدها من أسباب خسارة المسلمين وضياع بلادهم.

ولم تأخذ سياسة بني هود المالية مسارها الصحيح إلا في عصر سيادة المرابطين على الاندلس، وذلك عندما أختار أحمد المستعين بن هود (٤٧٦-٥٠٣هـ/١٠٨٣-١١٠٩م) الوقوف إلى جانبهم وفق صيغة سياسة مشتركة، تكون بموجبها الاموالُ والذخيرةُ للمرابطين، مقابل مساعداتهم العسكرية من اجل تقوية جبهة سرقسطة بوصفها البوابة الشمالية للاندلس[14].

ثانياً: الهجوم العسكري

يبدو من خلال اشتراك عدة قوى أوربية من خارج شبهِ الجزيرة الأيبرية[15] في الهجوم المسلح، العنيف والمتكرر على سرقسطة وتوابعها بربشتر ووشقة وتطيلة، أن المسألة لم تكن أسبانيةً محلية، بل أكبر من ذلك بكثير، لاسيما بعد مباركة البابوية وتشجيعها لها،

(١١) الذخيرة، ج٦، ص٩٠٩.
(١٢) البيان المغرب، ج٣، ص٢٢٩
(١٣) أنظر، سراج الملوك، ص٢٣١.
(١٤) حول هذا الموضوع ومصادره الاولية، انظر، التاريخ السياسي والحضاري لسرقسطة، رسالة الماجستير للمؤلف.
(١٥) وتشمل أسبانيا والبرتغال.

فهي صليبية أوربية، شنت على الاندلس وبلاد الشام ومصر.

وكانت سرقسطة البوابة المنيعة التي لا يمكن للمجابهة الأسبانية أن تنهي سيادة الإسلام على الاندلس إلا بتحطيمها بضرباتٍ قويةٍ ومتواصلة وهذا ما حصل فعلا كما سنلاحظ ذلك في المواجهات الآتية:

- ماساة بربشتر (٤٥٦هـ/١٠٦٤م)

تذكر المصادر[١٦] أن النورمان[١٧] Normans والفرنسيين من أهل غالة Gaul تقدموا بجيش كبير قدر بأربعين ألف مقاتل نحو مدينة وشقة احدى قواعد سرقسطة، وحاولوا احتلالها، لكنها أستعصت عليهم فأتجهوا شرقا نحو بربشتر، وهي لا تقل منعةً عن وشقة وتبعد حوالي ٦٠كم شمال شرق سرقسطة، وكانت انذاك تابعةً للمظفر يوسف بن هود، الذي كان مشغولا في نزاعه مع اخيه أحمد المقتدر بالله حول ولاية العهد، الأمر الذي فسح المجال أمام العدو ليقوم بمحاصرتها ودام حصاره لها أربعين (٤٠) يوماً، عانى خلالها أهل بربشتر من القلق والخوف، حيث قل الطعام والماء ويأسوا من الحياة.

روى ابن بسام[١٨] نقلا عن ابن حيان المعاصر لهذه المأساة صورا مؤلمة عن هذه المعاناة التي لاقاها الأهالي من شدة وطأة الحصار عليها، حيث ذكر أن النساءَ كن يصعدن إلى أعالي سور المدينة وينادين من يدنو منهن من جنود الأعداء وقد علقن آنيةً بحبال مدلاة نحوهم ويتوسلن إليهم في سبيل جرعة ماء لهن ولأطفالهن وكان الجنود يقايضون إناء الماء بما لديهم من مال أو حلية أو كسوة، ويبدو أن شحَّ الماء كان بسبب إغلاق العدو لمصدره[١٩].

وعندما لم يقم أي من الاخوين الحاكمين أحمدَ المقتدر ويوسفَ المظفر بأية محاولة لأنقاذ هذا الوضع المأساوي بسبب انشغالهم بنزاعهم الداخلي، استسلم أهلُ بربشتر للعدو مقابل الأمان، ولكن رغم ذلك قام الصليبيون بقتل وأسر أعداد كبيرة من الأهالي بما

---

(١٦) المسالك والممالك، ص٩٢-٩٤، الذخيرة، ج٥، ص١٨١، ابن الكردبوس، تاريخ الاندلس، ص٧١-٧٣ البيان المغرب، ج٣، ص٢٢٤-٢٢٧، أعمال الإعلام، ص١٧١، الحلل المنشية، ص٧٦، وأنظر ملوك الطوائف، ص١٧٦-١٧٨، الحضارة العربية في اسبانيا، ص١٢٤، تأثير الإسلام على اوربا، ص٨٢، التاريخ الاندلسي، ص٣٥٩-٣٦٦

(١٧) هم أهالي منطقة نورماندي الواقعة شمال غربي فرنسا. اوربا فيالعصور الوسطى، ص٣٣٠-٣٣١.

(١٨) الذخيرة، ج٥، ١٨٣.

(١٩) البيان المغرب، ج٣، ص٢٢٥.

فيهم الشيوخ والاطفال، ولم ينج من القتل حتى الاسرى[٢٠].

وتشير المصادر الأولية[٢١]، إلى أن هذه الحملة خرجت من فرنسا، أي أنها كانت صليبية، يؤيد ذلك المراجع الأوربية الحديثة[٢٢]، ويرى المؤرخ هـ. و. ديفز Dives[٢٣]، أن «الخوف من تقدم المسلمين» كان من الحوافز الأساسية لنشوب الحروب الصليبية، تؤيد ذلك الروايةُ التي ذكرها رينسمان[٢٤]، Runciman التي تقول: إن مصرع راميرو الأول ملك أرغون في معركة جرادوس Grados في أحدى حملات الأمير المسلم أحمد المقتدر بن هود عام (٤٥٥هـ/١٠٦٣م)، قد أثار خيال أوربا، فبادر البابا (الاسكندر الثاني)[٢٥] Alexander II إلى اصدار وعوده ببذل (الغفران) لكل من قتل المسلمين في إسبانيا، وشرع بتأليف جيش من أجل مواصلة عمل راميرو، فكان وليم مونترا William of Montereuil قائد جيش شمال إيطاليا، وابلس كونت روسي Ebles of Roucy قائد جيش شمال فرنسا، أما قائد الحملة، جفري كونت أمتانيا Geofoi[٢٦] فقدجمع أضخم جيش.

وإذا كانت حادثةُ سقوطِ طليطلة عام (٤٧٨هـ/١٠٨٥م) قد أثارت مؤرخنا ابنَ الأثير[٢٧]، وجعلته يضعها في مقدمة الحملات الصليبية المعروفة، فإننا نستطيع القول بأن مأساة بريشتر كانت اسبق زمنا وأكثر عمقا لصورة الفعل الصليبي في ابعاده العدوانية الحاقدة وقد حصل الصليبيون من الغنائم في حملتهم هذه على الشيء الكثير، حيث قُدِّرتْ حصةُ قائد الحملة نحو الف وخمسمائة (١٥٠٠) فتاة مسلمة، ونحو خمسمائة (٥٠٠) حمل من أوقار الامتعة من الحلي والكسوة وغيرها[٢٨]. وأختار العدو هدية إلى أمبراطور

---

(٢٠) النخيرة، ج٥، ص١٨٣-١٨٥.

(٢١) المسالك والممالك، ص٩٣ وهامش رقم (١) من كتاب النخيرة، ج٥، ص١٨١، البيان المقرب، ج٣، ص٢٢٥، الحلل الموشية، ص٧٦، والهامش رقم (٥٩).

(٢٢) ملوك الطائف، ص١٧٧، أدب الاندلس، ص٥٢، Barbashturu. P.1040، القرون الوسطى، ص٢١١-٢١٢ تاريخ الحروب الصليبية، ج١، ص١٣٦، واط، تاثير الإسلام، ص٨٢-٨٣.

(٢٣) اوربا في العصور الوسطى، ص١٩١، مواقف حاسمة، ص١١٣، ١٢٠.

(٢٤) تاريخ الحروب الصليبية، ج١، ص١٣٦، وانظر اشباخ، تاريخ الاندلس، ص١٧، ماهية الحروب الصليبيه ص٣٧.

(٢٥) ولد في باجيو Bajio قريب مدينة ميلانو Mellano الايطالية، انتخب بابا سنة ١٠٦١ ولعب دورا سياسا خارج حدود الفاتيكان، انظر، Histore, Tom II, p. 206-207.

(٢٦) أختلفت الرواية الاوربية حول أسم قائد هذه الحملة، انظر هامش رقم (٢) من تحقيق أحمد مختار العبادي لكتاب ابن الكردبوس، تاريخ الاندلس، ص٦٩-٧١.

(٢٧) الكامل في التاريخ، ج١٠، ص١٤٢.

(٢٨) النخيرة، ج٥، ص١٨٢.

القسطنطينية، عبارة عن خمسة الاف (٥٠٠٠) فتاة مسلمة، وأستغل اليهود هذه المأساة، إذ عملوا وسطاء بين العدو وبعض أغنياء المسلمين لأجل فدية بناتهم مقابل أموال معينة(٢٩).

أثارت مأساة بريشتر مشاعرَ المسلمين، وبثت فيهم القلق والخوف من المستقبل المجهول، ونقد أدباؤهم ومؤرخوهم الوضع السياسي، فهذا ابن حيان القرطبي يصب غضبه على حكام دويلات الطوائف ويصفهم بانهم «احتوى عليهم الجهلُ، وأقتطعهم الزيف، وأركستهم الذنوب... يعللون نفوسهم بالباطل»(٣٠).

ورثى بريشتر، الفقيه الزاهد، أبو محمد بعد الله بن العسال (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م)(٣١)، بقصيدة نقد من خلالها الوضع السياسي والأجتماعي المتدهور في الأندلس، وكتب الأديبُ ابو محمد عبد الله النمري(٣٢) (ت٤٥٨هـ/١٠٦٥م) رسالة طويلة على لسان أهل بربشتر، يشكو فيها حالهم إلى أخوانهم المسلمين في دويلات الأندلس.

ولقد اصاب أحمدَ المقتدرَ بالله بن هود ما أصاب المسلمين من الحزن والقلق على مستقبل البلاد، فشرع بالقيام برد فعل مناسب يوقف به الزحف الصليبي على سرقسطة وبقية بلاد الأندلس، وكان نقد الاهالي له في تقصيره عن نصرة بريشتر قد أثر سلبيا على سمعته السياسية والعسكرية لذلك صمم على استرجاع المدينةِ المنكوبة فكتب إلى حاكم أشبيلية، المعتضد بن عباد، طالباً منه المساعدة فبعث إليه قائداً يسمى معاذ بن أبي قرة مع جيش أنتخبه وأعده، قدر عدده بخمسمائة (٥٠٠) فارس(٣٣)، كما أعلن المقتدرُ بالله دعوة الجهاد في عموم الاندلس، فحميت نفوس اهل الاسلام، وجاءه منهم خلق عظيم لا يحصى عدده، ذكر أنه وصل من سائر بلاد الأندلس ستة الاف»(٣٤) مقاتل وهو عدد لا يستهان به في ظل ظروف ذلك العصر، فحملوا على العدو حملة رجل واحد، وأستطاعوا أن يثأروا وينتزعوا المدينة من يد الصليبين(٣٥) وكان ذلك عام (٤٥٧هـ/١٠٦٥م) أي بعد عام واحد

---

(٢٩) المسالك والممالك، ص١٩٤، معجم البلدان، ص٣٧٠، الروض المعطار، ص٩١.

(٣٠) الذخيرة، ج٥، ص١٨٨-١٨٩.

(٣١) انظر ترجمته وقصيدته، المغرب في حلى المغرب، ج٢، ص٢١.

(٣٢) انظر ترجمته، جدوة المقتبس ص٢٦٨، الصلة، ق١، ص٢٧٩، المغرب، ج٢، ص٤٠٢.

(٣٣) ابن الركردبوس، تاريخ الاندلس، ص٧٣.

(٣٤) البيان المغرب، ج٣، ص٢٢٧.

(٣٥) حاول المستشرق دوزي (Dozy) أن يقلل من أهمية هذا الانتصار الذي حققه المسلمون في استرجاعهم بريشتر، حين وصف الحامية الصليبية اليت بقيت في المدينة بعد سيطرتها عليها بالضعف بينما ذكر ابن عذاري، أن قوة الحامية قد بلغت الف فارس واربعة الاف رجل، وذكر ابن بسام أن قائد الحملة الصليبية =

على احتلالها[٣٦]، وكانت الغنائم التي حصل عليها المسلمون كثيرة، قدرت بنحو خمسة الاف (٥٠٠٠) أسير وألف (١٠٠٠) درع، وألف فرس، وغير ذلك من الاموال، ويذكر البكري[٣٧] أن أحمد بن هود لقب بـ (المقتدر بالله)، أثر هذا الانتصار الكبير.

وربما كان لاسترجاع بربشتر تأثيرهُ على الفكرِ السياسيِ والعسكري لبني هود، إذ بدءوا يطمحون في التوسع نحو البحر المتوسط، محاولين ابتلاع دويلات المدن المطلة عليه، وذلك من اجل تقوية نفوذهم والوقوف بامكانات أكبر أمام أية محاولة صليبية أخرى، لذلك جهز المقتدر بالله جيشا وسيطر علي القلاع الدفاعية المجاورة لميناء طرطوشة، ثم استولى على مدينة دانية Denia الساحلية، وحاول أبناؤه من بعده الاستيلاء على بلنسية ايضا[٣٨].

ب- حصار سرقسطة: (٤٧٩هـ/١٠٨٦م)

بعد أن استولى الفونسو السادس على طليطلة عام (٤٧٨هـ/١٠٨٥م) أراد أن يكمل منهجه العدواني العسكري، من أجل تحقق أهدافه في مجابهة الوجود الإسلامي، فخرج بجيش صليبي كبير عناصرهُ من «الروم ومن الافرنج والبشكنس[٣٩] والجلالقة[٤٠] وغيرهم...» وحاصر سرقسطة وأقسم أن لا يرحل عنها حتى يدخلها أو يحول الموت بينها وبين ما يريد، «... فنزل اليه اميرها المستعين بن هود بمال عظيم بذله له، فلم يقبله منه، وقال المال والبلاد لي...»[٤١].

ثم حاول الفونسو إضعافَ الروحِ المعنوية لأهالي المدينة فاستخدم معهم اسلوبا دعائيا جاء فيه: انه سوف يمنحهم الحرية الدينية ويساعد ضعفاءهم ماديا ليستفيدوا من مجال الزراعة والاعمار[٤٢]، لكنهم لم يستجيبوا لتصريحاته، ولم يقتنعوا بها، فهو الذي أقرَّ ما

= ترك في بريشتر «من رابطة خيله الف وخمسمائة ومن الرجالة الفين»، انظر البيان المغرب، ج٣، ص٢٢٦-٢٢٧، الذخيرة، ج٥، ص١٨٦، ملوك الطوائف، ص١٧٨.

(٣٦) قارن ياقوت الحموي، الي يشير واهما أن سيطرة العدو على بربشتر دام خمس سنوا، معجم البلدان، ج١، ص٣٧٠.

(٣٧) المسالك والممالك، ص٩٥، وانظر، الروض المعطار، ص٩١، بينما يرى آخرون أنه لقب بذلك بعد انتصاره على زخيه يوسف المظفر أنظر، البيان المغرب، ج٣، ص٢٢٤.

(٣٨) عن التوسع العسكري لبني هود، انظر التاريخ السياسي والحضاري لسرقسطة.

(٣٩) هم سكان بلاد نافار وعاصمتها بنبلونة Pamplona انظر، المسالك والممالك، ص٧٩، هامش رقم(٥)

(٤٠) من الاقوام النصرانية، تقطن شمال اسبانيا، عاصمة بلادهم سمورة، أنظر مروج الذهب، ج١، ص٨-١٠، المسالك والممالك، ص٧٤-٧٦.

(٤١) الانيس المطرب، ١٤٣، ١٤٤.

(٤٢) ابن الكردبوس، تاريخ الاندلس، ص٩١.

فعله اتباعه في طليطلة حينما حولوا مسجدها إلى كنيسة[43].

وتواترت الاخبار في سرقسطة حول عبور المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين إلى الاندلس، مما زاد المدنية ثباتا، بينما شدد الفونسو حصاره عليها ليحصل على هدفه قبل تفرغه لمحاربة المرابطين، لكنه لم يفلح في اقتحامها عند اذلك بعث إلى أحمد المستعين بن هود يعلمه بالموافقة على فك الحصار مقابلَ المبلغ الذي لم يوافق عليه في البداية، لكن أحمد رفض أن يدفع له شيئا، وذلك يتطلب الانسحابَ عن سرقسطة لا محالة، وفعلا تراجع العدو نحو طليطلة ليكون على استعداد لمواجهة المرابطين[44].

وحوصرت سرقسطة مرة ثانية (٤٩٥هـ/١١٠١م) بقيادة بيدرو الأول[45] Pedro I (ت٤٩٨هـ/١٢٠٥م) امير أرغون، وذلك في الوقت الذي اسفرت فيه الحملة الصليبية الاولى عن نجاحها في المشرق الإسلامي وأحتلت بيتَ المقدس.

فقد قامت البابوية بمساعدة الاسبان الذين منعوا من الاشتراك في الحملات الصليبية نحو المشرق، ليكون دورهم مقصورا على مجابهة المسلمين في أسبانيا، لكن الفرصةَ لم تكن مناسبة لأحتلالها ذلك لأن المرابطين كانوا قد أستعادوا مدينةَ بلنسية وغدوا في مركز يسمح لهم بتقديم المساعدات العسكرية إلى أحمد المستعين، لهذا أضطر المهاجمون إلى ترك الحصار[46].

ج- سقوط وشقة: (٤٨٩هـ/١٠٩٥م)

تعد معركة الكرازة[47] Alcoraz، أو وقعة وشقة[48]، ضمن سلسلة المعارك العنيفة الفاصلة بين مسلمي سرقسطة والقوى الصليبية فلقد قرر أميرُ ارغون سانشو راميرو Sancho Ramiro (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م) الاستيلاء على معقل وشقة الذي يعد جناح سرقسطة الدفاعي ودرعها الشمالي وهو يبعد عنها مسافة (٤٠) ميلا[49] وذلك بعد توسع ملكه بسيطرته على اجزاء من مملكة نافار (بلاد البشكنس) بواسطة استخدامه عددا كبيرا

---

(٤٣) الذخيرة، ج٧، ص١٦٨

(٤٤) ابن الكردبوس، تاريخ الاندلس، ص٩٢، الانيس المطرب، ص١٤٥، Spanish Islm, Vol 2, P.696، علاقات المرابطين بالممالك الاسبانية، ص١٩٣.

(٤٥) تسميه الرواية العربية ب (ابن ردميل)، انظر، سراج الملوك، ص٣٣٠.

(٤٦) أشباخ، تاريخ الاندلس، ص١٣٩.

(٤٧) المرجع نفسه، ص١٠٥.

(٤٨) العبر، ج٤، ص١٦٣.

(٤٩) نزهة المشتاق، ص١٩٠.

من المرتزقة الفرنسيين، فضرب الحصار على وشقة وصمم على أن لا يبرحها حتى يستولي عليها، لكنه أصيب بسهم قاتل في أثناء معركة جانبية صغيرة مع قوة من المسلمين، وقبل وفاته أوصى ابنه بيدرو الأول أن يكمل حصاره ويستولي على المدينة.

وأستنجد أهلُ وشقة بأحمد المستعين بن هود لينقذهم من الحصار، فاستجاب لندائهم وقرر سحق العدوان، لاسيما أن الظرف السياسي والعسكري قد شهد دخول المرابطين للاندلس واحدث انتعاشا للروح الجهادية لدى مسلمي سرقسطة.

فارسل ابن هود وفدا برئاسة ابنه عمادِ الدولة عبد الملك لمقابلة امير المسلمين يوسف بن تاشفين، يعلمه بحصار وشقة ويطلب منه المساعدات اللازمة، فبعث ابن تاشفين قوة مكونة من الف وخمسمائة (١٥٠٠) مجاهد[٥٠].

وتقدم أحمد المستعين لمواجهة قوات بيدرو الاول بجيش قوامه عشرون (٢٠) الف مقاتل، وكان هذا العددُ مماثلا لقوات العدو تقريبا، فحصل اللقاء عند الكرازة التي تقع على مقربة من وشقة، ودارت معركة بين الجانبين استغرقت نهارا كاملا[٥١]، رجحت فيها كفة العدو، وسمي ذلك النهار بـ(يوم الكريهة) وانسحب أحمدُ المستعين ليعيد تنظيم قواته استعداداً لشن هجوم جديد، لكنه هزم مرة ثانية، بعد أن فقد أكثر من عشرة الاف (١٠) من قواته بين قتيل واسير، وسمي ذلك اليوم بـ(يوم الهزيمة)، وبعدها بثلاثة ايام اضطرت المدينة للاستسلام، ويذكر أن العدو حول مسجد المدينة إلى كنيسة حال دخوله إليها[٥٢].

ادى سقوط وشقة إلى فسح المجال امام القوى الصليبية للولوج إلى سرقسطة وانهاء الوجود الإسلامي فيها، ويعزو احد الباحثين المحدثين[٥٣]، هذه النكسة رغم ضخامة جيش المسلمين المشارك في المعركة إلى انانية حكام بني هود، التي ادت إلى عدم توحيد قواهم وخططهم العسكرية مع السلطة المركزية المتمثلةِ بالمرابطين، وتعقيبا على هذا التعليل، نقول إن المصادر التاريخيةَ لا تشير إلى وجود خطط عسكرية بين بني هود والمرابطين، وكل ما ذكرته، أن المرابطين قدموا مساعداتهم العسكرية التي طلبها منهم أحمد المستعين، وليس

(٥٠) البيان المغرب، ج٤، ص ، الحلل الموشية، ص٧٤-٧٥، دول الطوائف، ص٣٧٢، علاقات المرابطين، ص١٩٦

(٥١) اعمال الإعلام، ص١٧٢، روى الطرطوشي أن المعركة استغرقت ساعة واحدة فقط، ثم ملك العدو وشقة، انظر سراج الملوك، ص٢٣١.

(٥٢) أعمال الإعلام، ص١٧٢، سراج الملوك، ص٢٣١، العبر، ج٤، ص١٦٣، نفح الطيب، ج١، ص٤٤١، وانظر اشباخ، تاريخ الاندلس، ص١٠٥، دول الطوائف، ص٢٧٩.

(٥٣) مأساة انهيار، ص٣١٧-٣١٨.

من المعقول أن يرفض بنو هود خطةً تنجيهم مما هم فيه من البلاء، قدمها اليهم حليفهم المخلص يوسف بن تاشفين.

د. سقوط تطيلة (٥٠٣هـ/١١٠٩م)

يبدو أن توافد المرابطين إلى الاندلس، وتعاونهم مع حاكم سرقسطة أحمد المستعين بن هود[٥٤]، تقديراً منهم لموقع سرقسطة الجبهوي، وخوفهم من استسلامها للعدو في حالة اليأس، قد انعش الروح الجهادية لأهل سرقسطة لذلك قام أحمدُ المستعينُ بشن غارات على مواقع من مملكة أراغون، لغرض أفشال مشاريعهم الصليبية، حيث استطاعَ اجتياز مدينة تطيلة التي تقع إلى الشرق من سرقسطة، نحو الجنوب الشرقي، حيث قلعة ارنبط (Arnet) فدخل أحياءها، فأضطر أهل القلعة إلى الاعتصام في كنيسة منيعة، وفرض عليهم الجزية[٥٥].

ولم يقف امامَ انتصار المسلمين هذا، إلا تحالفُ الفونسو الأول (المحارب) ابن بيدرو حاكم أراغون (٤٩٩هـ-٥٢٩هـ/١١٠٤م-١٣٠٤م) مع الرنك انريكي دي بورجينا Enrigue de Borgona أمير البرتغال Portugal من أجل السيطرة على تطيلة، وهي أخرُ ما تبقى من قواعد سرقسطة المهمة بعد وشقة[٥٦].

سارع أحمد المستعين لنجدتها، فحصلت معركة عنيفة عند مدينة بلتيرة Valtierra الواقعة إلى الشرق من تطيلة وصفها ابن عذاري[٥٧] بانها كانت «ملحمة»، وقد خسر فيها المسلمون واستشهد قائدُهم أحمدُ المستعين إذ «سقط في الميدان وهو يقاتل قتال الابطال[٥٨])، كما يصف لنا الباحث المستشرق الالماني أشباخ.

ثالثاً: الاسلوب التبشيري

في خضم الصراع والتحدي ضدَّ الوجود الاسلامي وسيادته على الاندلس، حاولت

(٥٤) ابن الكردبوس، تاريخ الاندلس، ص١١٣، الحلل الموشية، ص٧٤-٧٥، البيان المغرب، ج٤، ص٤٢، أشباخ، تاريخ الاندلس، ص١٠٤.

(٥٥) البيان المغرب، ج٤، ص٥٢، أعمال الإعلام، ص١٧٤، دول الطوائف، ص٨٠.

(٥٦) حول سقوط تطيلة انظر، ابن الكردبوس، تاريخ الاندلس، ص١١٧، الحلة السيراء، ج٢، ص٢٤٨، البيان المغرب، ج٤، ص٥٣-٥٥، اعمال الإعلام، ص١٧٤، الثغر الاعلى، ص١٠٦، اشباخ الاندلس، ص١٤٠، علاقات المرابطين، ص١٩٨-١٩٩.

(٥٧) البيان المغرب، ج٤، ص٥٥.

(٥٨) انظر، أشباخ، تاريخ الاندلس، ص١٤٠.

الصليبية من خلال ديركلوني Cluny الفرنسي، المعروف بأهتمامه بشؤون أسبانيا وتشجيعه على ضرب المسلمين فيها[٥٩]، أن تبتكر اسلوبا جديدا في التحدي، إذ كلفت الراهب هيو Hugh (٤٤٠-٥٠٣هـ/١٠٤٨-١١٠٩م) رئيس الدير المذكور، بمهمة تتلخص بدعوة حاكم سرقسطة أحمد المقتدر بن هود إلى الردة عن الإسلام، عن طريق التنصر. وذلك من خلال رسائل دينية تبشيرية، ترسل مع مبعوثين من رجال الدين إلى سرقسطة

وقد احتفظت مكتبةُ الاسكوريال (Escurialansis) في مدريد بمخطوطة لا حدى تلك الرسائل، ضمت معها جواب العلامة الفقيه ابي الوليد الباجي[٦٠] (ت٤٧٤هـ/١٠٨١م)، مفندا فيه مزاعم الراهب وداعيا اياه للإسلام، وذلك بتكليف من حاكم سرقسطة أحمد المقتدر.

ولقيت هذه المخطوطة عنايةَ وأهتمامَ بعضِ المستشرقين المهتمين بالدراسات الاندلسية خاصة، والمهتمين بعلاقات الغرب مع الإسلام عامة، مثل دنلوب Dunlop. وألن كتلر Allen Culter وتركي A. Turki[٦١] كما ذكر سالوبارون[٦٢] Salo Baron هاتين الرسالتين في مؤلفه الضخم عن تأريخ اليهود، تبيانا لقيمتها الدينية والحضارية

وقام دنلوب[٦٣] بترجمتها إلى اللغة الانجليزية، وقدم تحليلا نقديا ذكر فيه أن هذه المخطوطة تكشف عن العلاقات المبكرة بين الإسلام والغرب، التي يحتاج إليها الباحث لتأكيدها إلى وثائق مثل الوثيقة التي بين ايدينا، وأظهر دنلوب من خلال النقد الداخلي صحة عائدية الرسالتين إلى كاتبيهما، ونفى أن يكون أحدُ المسلمين قد كتب الرسالة والرد عليها لأغراض دعائية، كما بين من خلال النقد الخارجي للمخطوطة، صحة سندها التاريخي، وقال إن هذه الوثيقة الأسوكوريالية كانت ضمن المخطوطة المرقمة (٥٣٨)، التي أعتمد عليها المستشرق جولتسهير في بحثه عن الشعوبية في أسبانيا.

وقام الباحثُ محمد عبد الله الشرقاوي بدراسة جديدة لهذة المخطوطة، أكد من خلالها

---

(٥٩) أنشا هذا الدير في جنوب فرنسا سنة ٩١٠م، وهو مركز لمجموعة كبيرة م الاديرة المنتشرة في العالم النصراني، انظر، اوربا في العصور الوسطى، ص١٨١، تطور الفكر الياسي ج٢، ص٣٢٧، تاريخ الحروب الصليبية، ج١، ص١٣٥، العرب والروم واللاتين، ص٢٣، ٥٧، ٧٣.

(٦٠) حول حياة القاضي أبو الوليد الباجي انظر، قلائد العقيان، ص١٩٦-١٩٧، الذخيرة، ج٢، ص٩٤-٩٥، بغيه الملتمس، ص٢٨٩، فوات الوفيات، ج٢، ص٦٤، انظر التاريخ الاندلسي، ص٣٣٦ وما بعدها.

(٦١) انظر، رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين، تحقيق الشرقاوي.

(٦٢) The Social and Religius History of the jews, Vol. V, P.337.

(٦٣) Achristian, P 259 - 263.

على أهمية الرسالتين وصحح بعض الأخطاء التي وقع فيها من سبقه من الباحثين.

ولعل أختيار اعداء الإسلام هذا الاسلوب مع بني هود، لاسيما في عهد أحمد المقتدر، يعود إلى موقع سرقسطة السُوقي الذي يمثل البوابةَ الشماليةَ للاندلس والحلقة المتقدمة للوجود الإسلامي نحو اوربا، يضاف إلى ذلك، أن أسرة بني هود كانت من الأسر القوية في الاندلس، لهذا لا يمكن أن تعد ظروف الضعف والحصار التي كانت تعاني منها سرقسطة – حسبما يرى الشرقاوي[٦٤] سببا في دعوة حاكمها أحمد المقتدر لأعتناق النصرانية، ذلك لأن دولةَ سرقسطة في أيام هذا الحاكم امتدت نحو ميناء دانية وأصبحت تشرف على مساحة واسعة من الشريط الساحلي المطل على البحر المتوسط بموانئه الثلاثة (دانية، طرطوشة، طركونة Taragona) كما كانت لهذا الحاكم حملاتً عسكريةً ناجحة ضد الممالك الاسبانية[٦٥]، ابرزها استرجاع بريشتر، يضاف إلى ذلك، أنه لم يحصل أي حصار لسرقسطة في عهد أحمد المقتدر، وانما حصل ذلك في عهد حفيده أحمد المستعين بن المؤتمن عام (٤٧٩هـ/١٠٨٦م).

(٦٤) انظر تقديمه ودراسته لرسالة الراهب، ص١٧ هامش رقم (١).

(٦٥) استطاع أحمد المقتدر أن يفتتح حصونا عديدة كانت تحت عرسية بن سانشو ملك نافار، ذلك عام (٤٦٢هـ/١٠٦٩م) وقد مدح لحد الشعراء هذا بقوله

بك أقتدح الاسلام زند انتصاره ... وبيضك نار شبها ذلك القدح

انظر، الذخيرة، ج٢، ص٧٢٦-٧٢٧.

نموذج لرسالة الراهب الفرنسي هيو Hugh رئيس دير كلوني Clunyu وجواب العلامة ابي الوليد الباجي عليها(٦٦)

أ- من رسالة الراهب الفرنسي

إلى الصديق الحبيب الذي نؤمله أن يكون خليلا مدانيا، المقتدر بالله على دولة هذه الدنيا، الملك الشريف، من الراهب احقر الرهبان، الراغب في الإنابة والإيمان بالمسيح يسوع ابن الله سيدنا.

لما انتهى إلينا - ايها الأمير العزيز - أمركُ الرفيعُ في الدنيا وبصيرتك في تبين أحوالها المتغيرة، رأينا أن نراسلك وندعوك لتؤثر الملك الدائم على الملك الزائل الفاني

وأنك رايت كتابنا إليك الذي راجعت عليه مراجعة نبيلة على حسب نظر أهل الدنيا ولم تكن بحسب مطلوبنا من المراجعة الروحانية، ولذلك تراخى زماني بمراجعتك إذ توقعنا أن نتكلف تبعا لا نجتني به ثمرة.

وان الشيطان اللعين الذي عرّض أهلَ هذه الدنيا للموت بجسده لادم، حاول تغيير هذه الملة المقدسة بعد اقبال الحواريين الذين هدوا أهلَ الارض بالموعظة وبعد ظهور الشهداء الأصفياء على أبليس بالغلبة، الذين هرقوا دماءهم في أقطار الارض في ذات الله وفي سبيل شريعته المقدسة، فلم يستطع أن يغرى أهلَ الدنيا ويحلمها على ضلالهم القديمة من عبادة الاوثان، فشبه على بني اسماعيل في أمر الرسول الذي اعترفوا له بالنبوة، فساق بذلك أنفساً كثيرة إلى عذاب الجحيم.

فأعتبر - أيها الملك الشريف ولا تؤثر شيئا على نجاة نفسك يوم الحكم والجزاء فانا مخلصون في خدمة أمورك ومسارعون إلى تفديتك بنفوسنا، ومتى قبلت وعملت برأينا وتقررت عندنا أجابتك إلى ما ندعوك إليه من قبول كلمةِ النجاة الدائمة التي نعرضها عليك، لم نتوقف على الالتحاق بك، فتأمل - أيها الحبيب - ما يحق عليك تقديم العمل به، والمسارعة إليه، وأغتبط بما يدين به، إخواننا في هذا القطر من الدعاء وبذل الصدقات الزاكية عنك، وما منهم احد رأك ولا شاهدك، وانما يتبرع بذلك رغبة في أن يهديك الله إلى مرضاته.

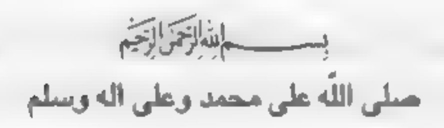
---

(٦٦) انظر تحقيق رسالة الراهب والرد عليها كاملا عند الشرقاوي، المرجع السابق.

والسلام عليك - ايها الحبيب - من سيدنا المسيح الذي اذهب الموتَ وقهر الشيطان، ورحمة منه وبركة بأستنقاذك من حبائل أبليس التي كنت فيها متورطا إلى الآن، ونسأل اللهَ الذي له القدرةُ والعظمة الذي من أجله خلق كل شيء ومن دونه لم يخلق شيئا، أن يهديك ويثبت في نفسك ما دعوناك إليه، وحضضناك عليه.

وإن لم يظهر لك - يا أيها الحبيب - مراجعاتنا بجوابك على ما تضمنه كتابك لافات الكتب، فأودع ذلك اخواننا هؤلاء، وأطلعهم على سرك وما يتمثل في نفسك ونحن نضرع إلى سيدنا يسوع المسيح أن يتولى رعايتك، ويتكفل سلامتكَ ويهديك إلى دينه المقدس، ويسعدنا بالإيمان الصحيح به امين.

ب- من جواب العلامة أبي الوليد الباجي



صلى اللّه على محمد وعلى اله وسلم

العزة لله.

والصلاة على رسوله.

تصفحت - ايها الراهب - الكتاب الوارد من قبلك، وما متت به من مودتك، واظهرته من نصيحتك، وابديته من طويتك، فقبلنا مودتك لما بلغنا من مكانتك، عند اهل ملتك، واتصل بنا من جميل ارادتك...

وانا لنربأ بمثلك، ونرفع قدرك عما استفتحت به كتابك، من أن عيسى ـ عليه السلام ـ ابن الله تعالى، بل هو بشرٌ مخلوق وعبدٌ مربوب لا يعدو عن دلائل الحدوث من الحركة والسكون والزوال والانتقال، والتغير من حال إلى حال وأكل الطعام، والموت الذي كُتبَ على جميع الأنام، مما لا يصح على اله قديم.

وأن الله خلقَ عيسى ـ عليه السلام ـ من غير أب كما خلق آدم ـ عليه السلام ـ من تراب، وقد حملت بعيسى أم، ولم تحمل بآدم أنثى ولا ذكر، فإذا لم يكن آدم إلهاً، وهو الاب الأول. هو مخلوق ـ فعيسى أولى أن لا يكون إلها...

وقد ظهر على أيدي سائر الرسل ـ عليهم السلام ـ من الآيات الواضحة والمعجزات الباهرة، مثل ما ظهر على يدي عيسى ـ عليه السلام ـ وأكثر، فلو جاز أن يدعى ألى عيسى

ـ عليه السلام ـ بشيء مما ظهر على يديه من أحياء ميت، وأبراء أكمه، وابرص بأنه ابن الله ـ تعالى ـ لجاز أن يدعى ذلك لإبراهيم، لما ظهر على يديه من سلامته من النار، بعد أن قذف فيها، ولم ينج عيسى من عدد يسير من البشر راموا ـ بزعمكم ـ صلبهَ وقتله، ولجاز أن يدعى ذلك لمحمد ﷺ لما ظهر على يديه من انشقاق القمر ونبع الماء من بين أصابعه، وتسبيح الحصى في يديه، وحنين الجذع إليه، وغير ذلك من الآيات.

ولو جاز أن يقال إن عيسى ـ عليه السلام ـ هو الخالق، لما ظهر من ذلك على يده، المنفرد بفعله، ولجاز أن نقول إن آدم وابراهيم وموسى ومحمداً وسائر الانبياء ـ عليهم السلام ـ أنفردوا بخلق ما ظهر على ايديهم، وان جميعها من خلقهم، وانهم لذلك الهة معبودون. وذلك محال فلا خالقَ إلا الله، ولا معبودَ سواه، وهؤلاء انبياء مكرمون ورسلٌ مؤيدون، صدقهم الله تعالى بما ظهر على أيديهم من المعجزات التي لا يقدر عليها غيره، ولا تصح أن يخلقها سواه.

وعندنا من علم شريعتكم واختلاف اخباركم في ملتكم وما تورده كل طائفة من شبهكم في الاقانيم والاتحاد ومعنى اللاهوت والناسوت والجوهر وغير ذلك من تنميقات أناجيلكم...

وقد راينا ما في كتبك مما خالفت فيه جيمعَ أهل ملتك، فانه ليس في فرق النصارى من يقول. إن المسيح لا ينبغي الإيمان باحد سواه، بل هو الإيمان بالاب عندكم واجب، والاب لم يتحد بالناسوت عندكم وانما اتحد به الابن فمن لم يؤمن بغير الابن كفر بالاب، وقد تقدم في كتابك أن المسيح ابن الله وهذا نقض لقولك: أنه لا ينبغي الإيمان بغير المسيح الذي هو الابن.

ومن طريف ما تأتون به، وتضحكون سامعةَ منكم، قولُكم:

«إن عيس ابن الله» ـ تعالى عن ذلك ـ وتقولون: إنه من ولد داوود ـ عليه السلام ـ وهذا ثابت في أناجيلكم ومتلو من كتابكم، وتزعمون أن جبريل إذ بشر مريم به قال لها

«أنه يكون عند الله عظيماً ويكون (الله سبحانه) اسمه ناشرا ويدعى بابن الله ويورثه الله ملك ابيه داوود». ولا تحملون ذلك على أن داوود ابوه من قبل مريم، لأنها لم تكن من ذرية داوود، وانما تحملون على أنه ابوه من قبل يوسف النجار الذي تزعمون أنه كان زوجا لمريم. فإذا كان عيسى من ولد داوود، وداوود عبد مخلوق، وجد بعد أن لم يكن، ومات بعد أن حيي، فكيف يكون عيسى الابن، خالق داوود ـ ابيه ـ والهه؟. وكيف يكون

ابناً لداوود المخلوق وابنا لله الخالق؟.

وما هذا إلا جهل بمعرفة الابن من الاب والقديم من المحدث والخالق من المخلوق؟

فلا يغرنك - ايها الراهب، حظوتك عند أهل ملتك ومكانتك في مكانك، واستجلاب نفوسهم، واستمالة قلوبهم بالفاظ تزخرفها ولا تعلم معناها ولا تعرف حقيقة المراد بها، ولا مقتضى القول فيها من قولك: «الجواب الروحاني والكلام الالهي»، وما أشبه ذلك من الفاظ كثيرة سمعتها فنقلتها إلى غير موضعها...

فلا تؤثر على خلاص نفسك وخلاص من تبعك شيئاً من عرض الدنيا وزخرفها فانك لا ينفعك جهل من اغتر بك فيها يوم الورود على ربك...

وقد أودعنا صاحبيك الواردين علينا ما نعتقده مما اعزنا الله به من الإسلام واكرمنا به من اتباع نبينا محمد ﷺ.

﴿قل يا أهلَ الكتابِ تَعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيَننا وبينكم ألا نعبدَ إلا اللهَ ولا نشركَ به شيئا ولا يتخذَ بعضُنا بعضاً أرباباً من دونِ اللهِ فإن تَولَّوا فقولوا اشْهَدوُا بأنا مسلمون﴾ (آل عمران ٦٤).

﴿... فقل تَعالَوا نَدعُ أبناءَنا وأبناءَكم ونَساءَنا ونَساءَكم وأنفسَنا وأنفسَكم ثم نَبتهلْ فَنَجْعلْ لعنةَ اللّه على الكاذبين﴾ (آل عمران ٦١).

والله نسأل أن يهديك

والسلام على من اتبع الهدى

المصادر والمراجع

ابن الابار: ابو عبد الله محمد بن عبد الله (ت٦٥٨هـ/١٢٥٨).

١- الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، ١٩٦٣.

ابن الاثير: عز الدين ابو الحسن علي (ت٦٢٨هـ/١٢٣٠م).

٢- الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، ١٩٦٥-١٩٦٦.

أشباخ، يوسف:

٣- تاريخ الاندلس في عده المرابطين والموحدين، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٨٥.

ابن بسام: ابو الحسن علي الشنتريني (ت٥٤٢هـ/١١٤٧م).

٤- الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة، تحقيق احسان عباس، ط٢، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٩.

البكري: ابو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م).

٥- جغرافيا الاندلس واوربا، من كتاب المسالك والممالك، تحقيق، عبد الرحمن علي الحجي، بيروت، دار الارشاد، ١٩٦٨.

ابن بلقين: الامير عبد الله (٤٦٩-٤٨٣هـ/١٠٧٦-١٠٩٠م).

٦- التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة، والمسمى بكتاب مذكرات الامير عبد الله، اخر ملوك بني زيري بغرناطة تحقيق ليفي بروفنسال، مصر، دار المعارف،١٩٥٥.

التواتي، عبد الكريم:

٧- مأساة انهيار الوجود العربي بالاندلس، الدار البيضاء، مكتبة الارشاد، ١٩٦٧.

الحميري: محمد بن عبد المنعم، (ت٧٢٧هـ/١٣٢٧م).

٨- الروض المعطار في خبر الاقطار، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار القلم، ١٩٧٥.

الحجي، عبد الرحمن علي:

٩- التاريخ الاندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة الرياض، دار القلم، ١٩٧٦

ابن خاقان: ابو نصر الفتح بن محمد (ت٥٢٩هـ/١١٣٤م).
١٠- قلائد العقائد في محاسن الاعيان، القاهرة، مطبعة التقدم العملية، ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م.
ابن الخطيب، لسان الدين محمد (ت٧٧٦هـ/١٣٧٤م).
١١- الاحاطة في اخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة، الشركة المصرية للطباعة والنشر، ١٩٧٤.
ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت٨٠٥هـ/١٤٠٥م).
١٢- العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر، بيروت، مؤسسة الاعلمي، ١٩٧١.
١٣- المقدمة، ط٥، دار الرائد العربي، ١٩٨٢.
الدباغ، عبد الوهاب خليل:
١٤- التاريخ السياسي والحضاري لسرقسطة في عهد بني هود، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، كلية الاداب، ١٩٩٠.
دوزي، رينهارت:
١٥- ملوك الطوائف، نظرات في تاريخ الإسلام، ترجمة كامل كيلاني، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٣٣.
رنسيمان، ستيفنسن:
١٦- تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، بيروت دار الثقافة، ١٩٦٧.
ابن ابي زرع، ابو الحسن علي بن محمد (كان حيا قبل عام ٧٢٦هـ/١٣٢٥م).
١٧- الانيس المطرب بروض القرطاس في اخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس الرباط، دار المنصور، ١٩٧٢.
ابن سعيد، علي بن موسى واسرته (ت٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م).
١٨- المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف/ط٣، القاهرة، دار المعارف، ج١، ١٩٧٨، ج٢، ١٩٨٠.
السامرائي، خليل ابراهيم:
١٩- علاقات المرابطين بالممالك الاسبانية بالاندلس وبالدول الإسلامية بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٥.
الشرقاوي، محمد عبد الله:

٢٠- رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي ابي الوليد الباجي عليها، دراسة وتحقيق، القاهرة، دار الصحراء، ١٩٨٦.

ابن عذاري، ابو العباس أحمد بن محمد (توفي بعد ٧١٢هـ/١٣١٢م).

٢١- البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب، جزان، نشر ج س كولان وليفي بروفنسال، ليدن، ١٩٤٨.

عنان، محمد عبد الله،

٢٢- مواقف حاسمة في تاريخ الاسلام، ط٤، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢م.

الكتبي، محمد بن شاكر (ت٧٦٤هـ/١٣٦٤م).

٢٣- فوات الوفيات، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٤.

ابن الكردبوس، ابو مروان عبد المالك (ت٥٧٣هـ/١١٧٧م).

٢٤- تاريخ الاندلس لابن الكردبوس ووصفها لابن الشباط، نصان جديدان تحقيق: أحمد مختار العبادي، مدريد، معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٧١.

قاسم، قاسم عبدة،

٢٥- ماهية الحروب الصليبية، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، ١٩٩٠.

مجهول المؤلف،

٢٦- اخبار مجموعة: نشر لا فونتي القنطرة، مدريد ١٨٦٧.

مجهول المؤلف،

٢٧- الحلل الموشية في ذكر الاخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامه، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، ١٩٧٩.

المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م).

٢٨- مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط٢، بيروت، دار الاندلس، ١٩٧٣.

المقري، أحمد بن محمد (ت ١٠٤١هـ/١٦٣١م).

٢٩- نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٦.

مؤنس، حسين،

٣٠- بلاي وميلاد اشتريس وقيام حركة المقاومة النصرانية في شمال اسبانيا، مجلة كلية

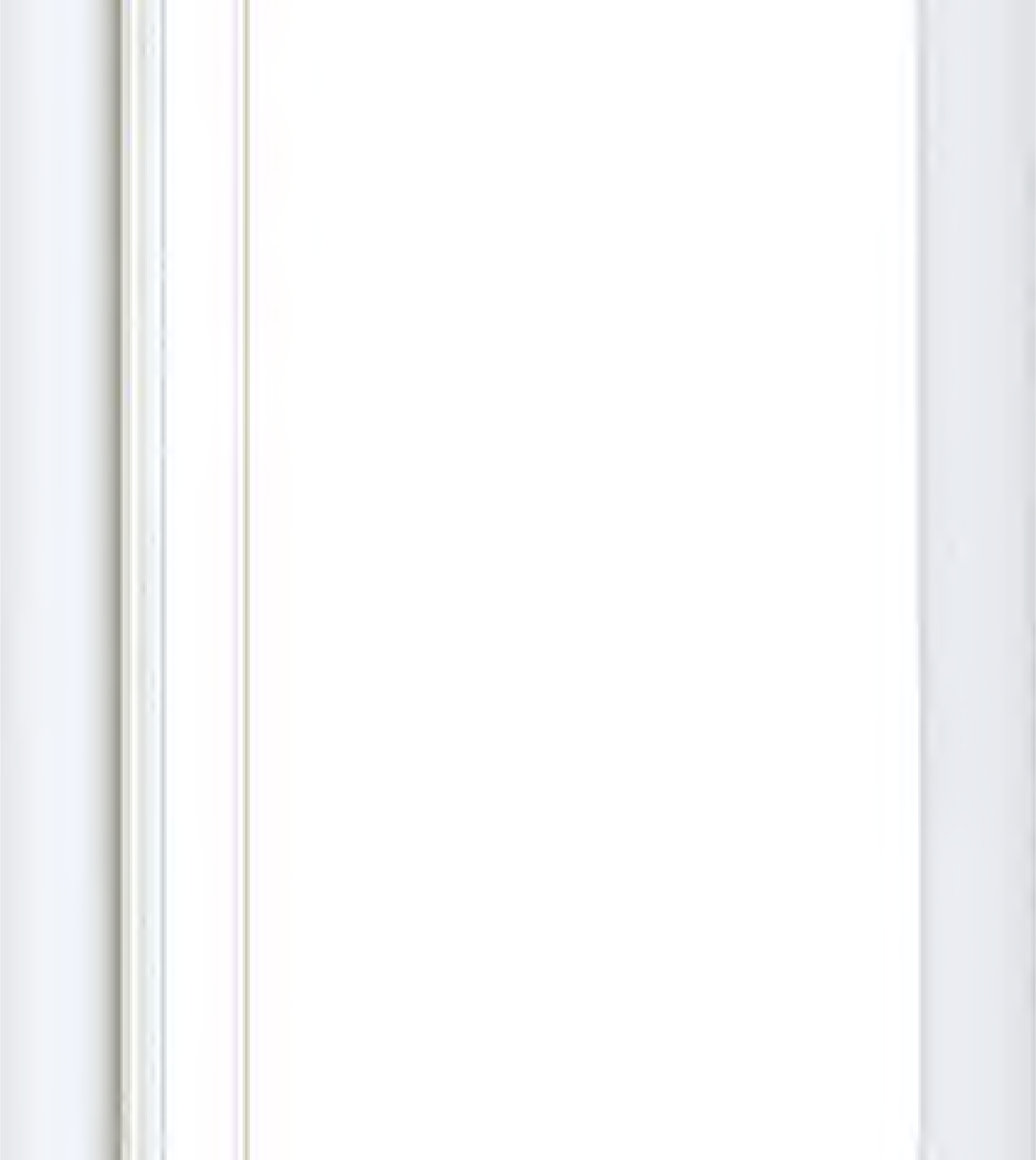
الاداب، مج١١، ج١، القاهرة، ١٩٤٩.

واط، مونتكمري:

٣١- تأثير الإسلام على اوربا في العصور الوسطى، ترجمة عادل نجم عبو، الموصل، مديرية دار الكتب، ١٩٨٣.

الحجي، عبد الرحمن علي:

٣٢- التاريخ الاندلسي الفتح الاسلامي حتى سقوط غرناطة الرياض، دار القلم، ١٩٧٦.

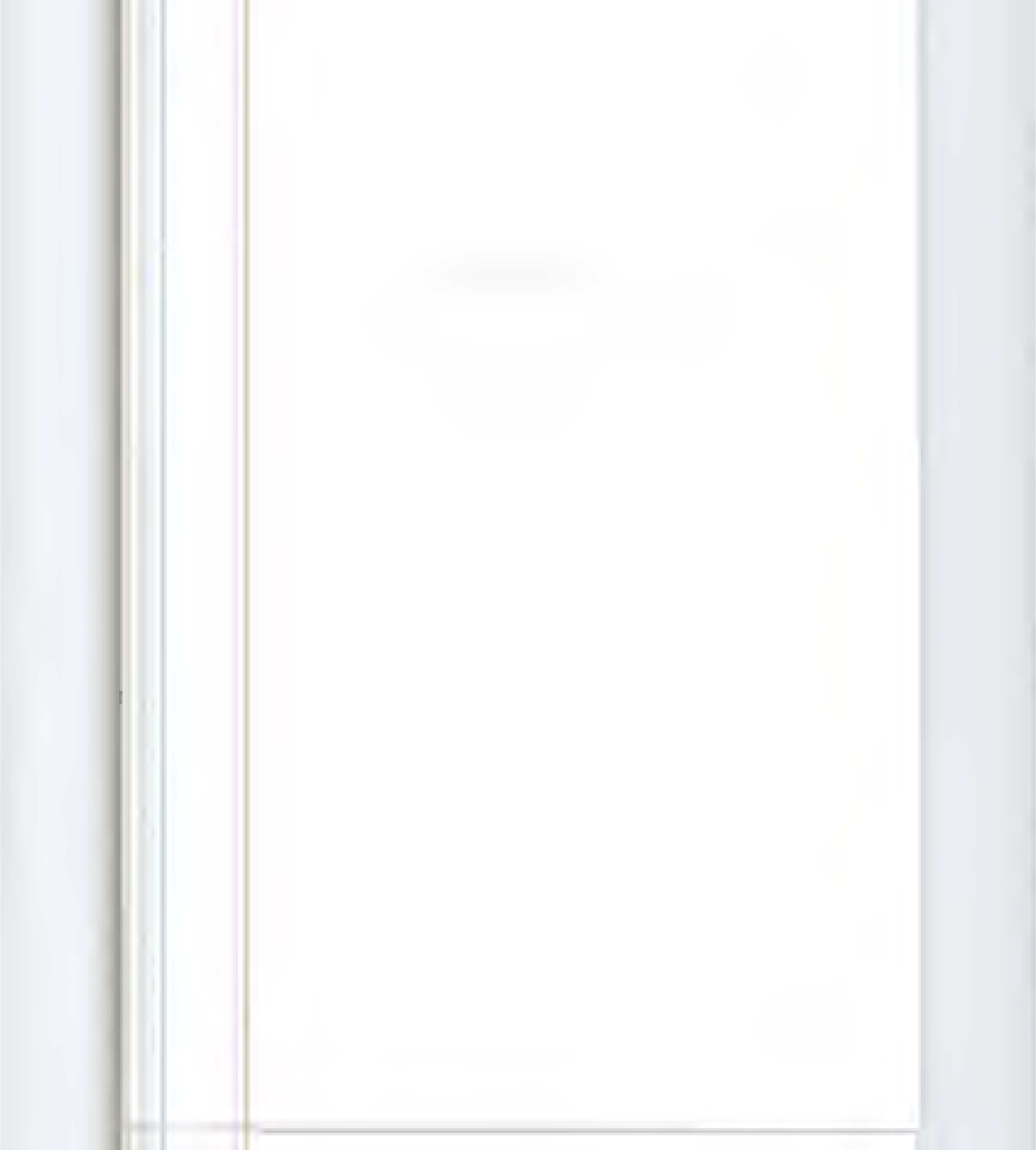


جامع قرطبة
نظامه التعليمي ودوره الثقافي
(دراسة تاريخية)

دكتور

خالد إسماعيل نايف الحمداني[*]

(*) مدرس التاريخ الإسلامي – كلية الدراسات الإسلامية والعربية – دبي.



ملخص البحث

يحاول البحث إبراز دور مركز مهمٍ من مراكز التعليم في الدولة الإسلامية ألا وهو المسجد الجامع في قرطبة وذلك من خلال دراسة تاريخية لنشأته وتطوره العمراني فضلاً عن نظامه التعليمي وأثره الثقافي في العالم الإسلامي عامة والأندلس خاصة بل وأثره الحضاري على اوروبا.

اذ تميز مسجدُ قرطبة الجامع بدوره التعليمي الكبير اذ كانت تعقد فيه مختلفُ الحلقات والدروس العلمية التي شملت مختلف العلوم وفق سياق منتظم مع تنظيم دقيق لشؤونه الإدارية لذا استقطب الدراسين من ابناءِ المسلمين بل استقبل بعثاتٍ اوربيةً عديدة فكان بذلك مناراً علمياً عالمياً اقرب ما يكون إلى المدارس العالية والجامعات العلمية الحديثة.

مقدمة

يعد المسجد من ضرورات المدينة الإسلامية إذ كان أولُ عمل قام به الرسولُ ﷺ ابان دخوله المدينةَ المنورةَ هو بناءَ المسجد ليكون مقراً جامعاً للمسلمين، ولم يقتصر دورُ المسجد النبوي على العبادة فقط بل كانت له مهام اخرى فهو المكان الذي يجتمع فيه المسلمون ويتعلمون الإسلام فيه ومنه ينطلقون للجهاد.

ولأهمية المسجد في حياة المسلمين نجد اهتمام الخلفاء والأمراء والعلماء وعامة الناس بتعمير المساجد وبنائها والإشراف على إدارتها ووقف الأموال لتغطية نفقاتها لتقوم بمهامها على أكمل وجه، قال تعالى ﴿إنما يَعْمُر مساجد الله من آمنَ بالله واليوم الاخر وأقامَ الصلاة واتى الزكاة﴾ «سورة التوبة اية ١٨»، لذا شهدت المدن الإسلامية اهتماما متزايداً في بناء المساجد وتعددها فظهرت في هذه المدن الكثيرُ من المساجد المخصصة للصلوات الخمس والعديد من المساجد الجامعة.

وقد لعبت المساجد بنوعيها دوراً بارزاً في حركة التعليم ذاك لأن المدارس لم تكن معروفة في ذلك الوقت فكانت تقوم مقام المدارس والجامعات العلمية خاصة وهي المكان الذي يرتاده الفقهاء والعلماء وهي أفضل بقاع الأرض إذ هي بيوتُ الله تعالى، فكانت المساجد وبخاصة الجامعة منها تشرف على التربية والتعليم في المجتمع الإسلامي بل نشطت وترعرعت فيها مختلف المباحث العلمية والفقهية واللغوية وسائر العلوم

أولا: بناء المسجد الجامع في قرطبة وتطوره العمراني

إن للمسجد أهمية أساسية في المجتمع الإسلامي لا يحتاج إلى بيان. فقد لعب المسجد دوراً كبيراً في حياة المسلمين دائماً. وكان الفاتحون المسلمون كلما دخلوا أرضاً جديدة بادروا إلى بناء المساجد كخطوة أولى نحو تأسيس قواعدِ المجتمعِ الإسلامي. وهكذا ما أن تمكن المسلمون من فتح قرطبة أثناء عمليات فتح الأندلس سنة ٩٣هـ/٧١٢م[1] حتى شرعوا في بناء مسجد لهم في المدينة، ويذكر أن الذي خطط المسجد وسدد قبلته التابعي حنش بن

(١) المقري، نفح الطيب، ج١، ص٢٦٩.

عبد الله الصنعاني[2] وتشير الروايات إلى أن مكانَ المسجد هو جزء من كنيسة، وفي هذا يقول ابن عذاري: «لما افتتح المسلمون الأندلس... فشاطر المسلمون أعاجم قرطبة في كنيستهم العظمى التي كانت بداخلها، وابتنى المسلمون في ذلك الشطرِ مسجدا جامعا[3]. وقد تناول البعض[4] قصة بناء المسجد المشار إليه كان نواة المسجد الجامع بقرطبة حيث تتابعت عليه الزيادات بالبنيان والتوسيع، يقول ابن عذاري: «فلما كثر المسلمون بالأندلس وعمرت قرطبة ونزلها أمراء العرب بجيوشهم ضاق عنهم ذلك المسجد وجعلوا منه سقائف»[5].

وكانت أول زيادة عمرانية شهدها المسجدُ الجامع على عهد الإمارة الأموية (١٣٨ – ٣١٦هـ/٧٥٦ – ٩٢٩م) ما قام به الأمير عبد الرحمن الداخل (١٣٨ – ١٧٠هـ/٧٥٦ – ٧٨٥م) «فلما دخل عبد الرحمن بن معاوية الأندلسُ وسكن قرطبة نظر في أمر توسيع الجامع وإتقان بنائه، فأحضر أعاجم قرطبة وسألهم بيع ما بقي بأيدهم من الكنيسة المذكورة، وأوسع لهم البذل فيه وفاء بالعهد الذي صولحوا عليه وأباح لهم بناءَ كنائسهم... خارج قرطبة وخرجوا عن الشطر فاتخذه وأدخله في الجامع الأعظم»[6]. وقد ذكر ابن عذاري[7] أن شروع عبد الرحمن الداخل في بناء المسجد كان سنة ١٦٩هـ/٧٨٤م وتم بناء بعض مرافقه في سنة ١٧٩هـ/٧٨٥م، كما ذكر ذلك المقري أيضاً حيث يقول: «بنى عبد الرحمن الداخل الجامع بثمانين ألف واشترى موضعه إذ كان كنيسة بمائة ألف دينار»[8]. بيد أنه لم يكتمل البناء الذي بدأه الداخل في المسجد إذ توفي قبل إتمامه، وأكمل بناءه بعده الأميرُ هشام، قال المقري: «كان الذي ابتدأ هذا المسجد العظيم عبد الرحمن بن معاوية ولم يكمل في زمانه وكمله ابنه هشام»[9] إذ بنى الأخير صومعة للأذان وبنى مصلى للنساء والميضأة.

---

(٢) ابن عذاري، البيان المغرب، ج٢، ص٢٢٩.
(٣) المصدر نفسه والصفحة.
(٤) العميد، اثار المغرب والأندلس، ص٢٠٨، سالم، تاريخ المسلمين، ص٣٧٨.
(٥) ابن عذاري، البيان المغرب، ج٢، ص٢٢٩.
(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٨، ابن الاثير، الكامل، ج٢، ص١٠٩.
(٧) البيان المغرب، ج٢، ص٢٢٩.
(٨) المقري، نفح الطيب، ج٢، ص٨٢.
(٩) المصدر نفسه والصفحة

ثم شهد المسجد الجامع إضافةً جديدةً في هذا العهد على يد الأمير عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦-٢١٧هـ/٨٢١-٨٣٢م)، وكانت زيادته الأولى سنة ٢١٨هـ/٨٣٣م حيث أضاف بلاطين جانبيين وفتح أبواباً جديدة، أما زيادته الثانية فكانت في سنة ٢٣٤هـ/٨٤٨م حيث مد بلاطات المسجد وأوجد أبواباً جديدة للمسجد وإضافاتٍ أخرى[١٠].

ثم تلته زيادة الأمير محمد بن عبد الرحمن في المسجد سنة ٢٤١هـ/٨٥٥م وفيها قال ابن عذاري «أمر بإتقان طور الجامع وتنميق نقوشه وبإقامة المقصورة وجعل لها ثلاثة أبواب»[١١]، وأضاف لها إضافات أخرى سنة ٢٥٠هـ/٨٦٤م

وأما الأميرُ المنذر بن محمد فقام بترميم ما تصدع من زخرفة المسجد، وهو الذي زاد فيه البيت المعروف بيت المال كما أمر بتجديد السقاية وإصلاح السفانف»[١٢]، ثم جاء إخوة الأمير عبد الله بن محمد بزيادات أخرى في عهده حيث بنى الساباط الموصل من القصر إلى المسجد الجامع وفتح إلى المقصورة بابا كان يخرج منه إلى الصلاة[١٣].

كما شهد المسجد الجامع في عهد الخلافة الأموية في الأندلس (٣١٦- ٤٢٢هـ/٩٢٩- ١٠٣١م) زيادات عدة كانت اثنتان منهما في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر (٣٠٠- ٣٥٠هـ/٩١٢- ٩٦١م بنى له مئذنة جديدةً وانفق في صومعته أموالا كثيرة[١٤].

أيضاً أضاف الخليفة الحكم المستنصر بالله (٣٥٠-٣٦٦هـ/٩٦١-٩٧٦م) عدة إضافات، ففي سنة ٣٥٠هـ/٩٦٦م وسع بيت الصلاة بالجامع، وفي سنة ٣٥٤هـ/٩٥٦م بنى فيه المحراب وشرع بتزيين المسجد الجامع بالفسيفساء[١٥]، وفي سنة ٣٥٥هـ/٩٦٦م وضع فيه منبراً جديداً إلى جانب المنبر القديم، وفي سنة ٣٥٦هـ/٩٦٧م أنشأ فيه داراً للصدقة كما بنى فيه ثلاثة مكاتب لتعليم أطفالِ الفقراء والمساكين من أبناء المسلمين[١٦]، وقد بلغ ما أنفقه الحكم المستنصر «في زيادة الجامع مائة ألف وواحداً وستين ألف دينار ونيفاً»[١٧].

---

(١٠) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٣٠، الحجي، أندلسيات، ج٢، ص١٥٩.
(١١) ابن عذاري، البيان المغرب، ج٢، ص٢٣٠.
(١٢) المصدر نفسه والصفحة.
(١٣) المصدر نفسه والصفحة.
(١٤) المقري، نفح الطيب، ج٢، ص١٩٨، سالم، تاريخ المسلمين، ص٣٨٩.
(١٥) المقري، نفح الطيب، ج٢، ص٨٢.
(١٦) ابن عذاري، البيان المغرب، ج٢، ص٢٤٠.
(١٧) المقري، نفح الطيب، ج٢، ص٨٢.

وبدوره شرع المنصور ابن أبي عامر في توسيع الجامع سنة ٣٧٧هـ/٩٨٧م فأخذ الدور من أصحابها بعد أن طيب نفوسهم وجعلها محلَّ الزيادة الجديدة للمسجد من جهته الشرقية[١٨] وبذلك غدا المسجد الجامع بقرطبة مفخرة العالم الإسلامي بأكمله وقد وصف بأنه «ليس بمساجد المسلمين مثله بنية وتنميقا وطولا وعرضا[١٩]، وعده أحد علماء الأندلس بأنه أحدُ مفاخر الأندلس الأربع فقال:

بأربـع فاقـت الأمصـارَ قرطبـةٌ ... منهن قنطرةُ الـوادي وجامعهـا

هاتــان اثنتــان والزهــراُء ثالثـةٌ ... والعِلمُ اكبر شيء وهو رابعُها[٢٠]

ولم يقتصر اهتمامُ الدولة الإسلامية على الناحية العمرانية لجامع قرطبة فحسب بل كانت لهم جهود واضحة لإحياء الحركة العلمية وتشجيعها، وقد بدأت بوادر ذلك الاهتمام بعد اتخاذ قرطبة عاصمة الأندلس سنة ١٣٨هـ/٧٥٦م، فمحاولة من الأمراء والخلفاء – فيما بعد – لكسب الشرعية وتأييد العامة توجهت الأنظار لتشجيع الحركة العلمية محاولة منهم لجعل قرطبة مركزا علميا متميزا في الأندلس. فشجعت الدولةُ التواصلَ العلمي في المشرق الإسلامي (مكة والمدينة ودمشق وبغداد والإسكندرية والفسطاط وغيرها) وفي نفس الوقت شجع الأمراء والخلفاء في الأندلس قدوم العلماء من الشرق للإقامة أو لإعطاء بعض الدروس ثم العودة إلى بلادهم الأصلية ودعم هؤلاء الوافدين بالهدايا والجوائز[٢١]، فضلاً عن حرص مسؤولي الدولة على إنشاء المكتبات العامة[٢٢] والخاصة في المساجد وفي قصور الأمراء والخلفاء، وفوق كل ذلك إضفاء الحرية العلمية وعدم تدخل الدولة والمسؤولين منها في طبيعة العلم وأساليب التعليم وتنظيماته إلا في نطاق محدود[٢٣] بل قدمت الدعم والتشجيع للعلماء وأعطتهم الحريةَ التامةَ لممارسة دور هم العلمي عن حرص العلماء لأداء مهمتهم، وتعلق المجتمع الأندلسي واهتمامهم بالعلوم لاسيما الشرعية منها؛ كل ذلك أعطى لقرطبة ومسجدها «الجامعة» مكانة علمية متميزة حرص العلماء على

(١٨) المصدر نفسه، ج٢، ص٨٦.
(١٩) الإدريسي، نزهة المشتاق، ج٢، ص٥٧٥.
(٢٠) المقري، نفح الطيب، ج١، ص١٤٦.
(٢١) مجهول، أخبار مجموعة، ص١٦، ص١٤٥، ابن حيان، المقتبس، ص٢٤٥.
(٢٢) المقري، نفح الطيب، ج٤، ص١٣٩. الحميدي، جذوة المقتبس، ص٩٤.
(٢٣) عنان، دولة الإسلام في الأندلس، القسم الثاني، ص٤٥٧.

التدريس فيه وأيضاً اهتم طلاب العلم في الاندلس والمغرب على الالتحاق به للنهل من علومه، وليس هذا فحسب بل حرص الأباطرة والنبلاء في اوروبا على إلحاق أبنائهم بهده الجامعة والتزود من علومها ومعارفها[٢٤]، فكان المسجد الجامع في قرطبة - بحق - بمثابة جامعة أندلسية إسلامية عالمية.

ثانيا: النظام التعليمي للمسجد الجامع في قرطبة

إن للتربية والتعليم في الإسلام ارتباطاً وثيقاً بالمسجد إذ يُعد المركزَ الرئيسَ لنشر الثقافة في العالم الإسلامي خاصة في العهود الأولى لقيام الدولة الإسلامية فقد شهد المسجد منذ عهد مبكر حلقات التعليم والدراسة، واتخذ الرسولُ الكريم محمد ﷺ مسجد المدينة المنورة مكاناً للتعليم فكان مركزاً ثقافيا فضلا عن مهامه الأخرى[٢٥]. واستمر الدور الثقافي للمسجد في أمصار ومدن الدولة الإسلامية حتى بعد ظهور المدارس[٢٦]، إلا أن أهمية المسجد في الأندلس تبدو أكبر من غيرها في العالم الإسلامي لتأخر ظهور المدارس فيه قياساً بمناطق العالم الإسلامي الأخرى[٢٧]، ومن هنا توجهت الأنظارُ الرسميةُ والشعبية للاعتناء بالمساجد وتنظيم الحياة العلمية فيها لاسيما الجامعة منها، ولاسباب عدة كان لنصيب جامعة قرطبة الشيء الكثير من ذلك الاهتمام:

١- اختيار العلماء للتدريس في جامع قرطبة

نظراً للأهمية التي يتمتع بها الجامع وكثرة العلماء الراغبين في التدريس فيه تحتم على الذين يتولون التدريس فيه أن يكونوا ذوي ثقافةٍ عاليةٍ وعلمٍ غزير، وبعد أن يثبتوا جدارة فائقة في العلم على صعيد المساجد الأخرى في الأندلس، عندها يكونون مؤهلين لممارسة التعليم في جامع قرطبة كما هو الحال مع سعيد بن عمير بن الرحمن (ت٣٠١/٩١٣م) وكان يسكن بلاط محنيث فنقله الامير عبد الله إلى قرطبة وتولى التدريس في مسجدها الجامع[٢٨]، وأحمد بن خالد (ت٣٢٢هـ/٩٣٤م) الذي كان له مجلس في أحد مساجد قرطبة

---

(٢٤) البشري، الحياة العلمية، ص٥٣٢ - ٥٣٣.

(٢٥) الخطيب، الجامع، ج١، ص١٤٧ ابن حجر، الإصابة، ج١، ص٤٣٥، مسلم، الصحيح، ج٦، ص٨٩، ابن ماجة، السنن، ج١، ص٨٢.

(٢٦) ناجي معروف، نشأة المدارس، ص٨، ص١٠، حسين أمين، الجامعة المستنصرية، ص٢٢.

(٢٧) غنيمة، تاريخ الجامعات الإسلامية، ص١١٤، عيسى، تاريخ التعليم في الأندلس، ص٣٧٨.

(٢٨) الحيمدي، جذوة المقتبس، ص٢١٢

ثم طلب منه الخليفة الناصر الانتقالَ إلى جامع قرطبة للتدريس فيها[٢٩]، والفقيه محمد بن عيسى بن رفاعة الخولاني (ت٣٣٧هـ/٩٤٨م) كان من أهل رية وكانت له شهرة علمية إذ «كان يرحل إليه للسماع منه من قرطبة وغيرها»[٣٠]، ثم استقدمه الخليفة الناصر إلى قرطبة سنة (٣٣٦هـ/٩٤٧م) لتولي التدريس في جامعها، ثم عاد بعد ذلك إلى ولايته وتوفي فيها[٣١]، كما أن الحكم المستنصر استقدم محمد بن مروان بن زريق (ت٣٣٩هـ/٩٥١م) من أهل بطليموس إلى قرطبة ليدرس في مسجدها الجامع[٣٢]، وأبا يحيى زكريا بن خطاب التطيلي الذي «رحل سنة (٢٩٣هـ/٩٠٥م) وقدم الأندلسَ وكان الناسُ يرحلون إليه في تطيلة للسماع منه واستقدمه المستنصر الحكم وهو ولي عهد فسمع عنه أكثر مروياته وسمع منه جماعة من أهل قرطبة[٣٣]، ووهب بن مسرة بن مفرح الحجازي (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م) «استقدم إلى قرطبة بكتبه... وسمع منه علم كثير ثم انصرف إلى بلده[٣٤]، ومحمد بين فرح بن سبعون النحلي (ت٣٦٧هـ/٩٧٧م) قدم إلى قرطبة فسمع منه في مسجدها الجامع ثم عاد إلى مدينته بجانة وتوفي فيها[٣٥]، ويونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث (ت٤٢٩هـ/١٠٣٧م) كان من أهل الحديث والفقه واللغة العربية قائلاً للشعر، ولي الخطابة بجامع الزهراء مضافاً إلى خطته في الشورى ثم ولي أحكامَ القضاءِ والصلاةَ والخطبةَ والتدريسَ بالمسجد الجامع بقرطبة وبقي إلى أن مات[٣٦]، ومكي بن أبي طال بن مختار القيسي (ت٤٣٧هـ/١٠٤٥م) كان فقيهاً مقرناً اديباً متبحراً في علوم القران والعربية، نزل أول قدومه إلى قرطبة في مسجد النخيلة في الرقاقيق عند باب العطارين فدرس فيه، ثم نقله المظفر بن أبي عامر إلى جامع الزهراء وأقرأ فيه إلى أن انصرمت دولةُ ال عامر[٣٧]، فنقله محمد بن هاشم[٣٨] إلى المسجد الجامعِ بقرطبة وأقرأ فيه مدة الفتنة كلها

(٢٩) المصدر نفسه، ص١١٣.

(٣٠) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ص٣٥١.

(٣١) المصدر نفسه، ص٣٥٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٣٥٤.

(٣٣) المقري، نفح الطيب، ج٣، ص٣٨٨.

(٣٤) الحميدي، جذوة المقتبس ن ص٣٢٨.

(٣٥) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ص٣٥٤ ، ٣٧٣.

(٣٦) ابن بشكوال، الصلة، ج٣، ص١٨٢.

(٣٧) أسرة هيمنت على الخلافة الأموية للفترة ٣٦٨-٣٩٩هـ/٩٧٨-١٠٠٩م.

(٣٨) محمد بن هشام المهدي بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر، حاول التخلص من هيمنة عبد الرحمن بن المنصور العامري وقتل قبل سنة ٤٠٠هـ/١٠١٠م، ابن عذاري/ البيان المغرب، ج٣، ص٩٦.

إلى أن قلده أبو الحزم بن جهور[٣٩] الصلاةَ والخطبةَ بالإضافة إلى التدريس في جامع قرطبة[٤٠].

وعبد الرحمن بن الحسن بن سعيد الخزرجي (ت٤٤٦هـ/١٠٥٤م) كان عالماً بالقراءات وكان معلماً وإماماً في مسجد فائق بالربض الشرقي ثم في مسجد أبي علاقة وأقرأ الناس القران في مسجده فترة ثم نقله القاضي يونس بن عبد الله بن مغيث إلى المسجد الجامع بقرطبة فمارس فيه الإقراء وإمامة الناس في الصلاة إلى أن توفي[٤١].

ونلحظ مما تقدم ما يلي

- أن أسلوب التدرج العلمي، نظام تعلمي متبع في جامع قرطبة فيجب لمن أراد أن يشغل منصب تدريسي في الجامع أن يقضي فترة زمنية في أماكن تعليمية اخرى اقل شهرة ثم بعد أن تتكون له خبرةٌ في مجال التعليم يكون مقبولا للإنضمام إلى الهيئة التدريسية في جامع قرطبة، والقصد من ذلك أن يكون أساتذة الجامع على مستوى ثقافي علمي عال يتلاءم مع المكانة العلمية للجامع، وشرط الخبرة التعليمية معمول به لمن أراد أن ينظم إلى الهيئة التدريسية في الجامعات العريقة اليوم.
- لم تكن هناك هيئة مسؤولة بشكل مباشر عن نقل الأساتذة إلى الجامع فربما كان التدخل من أعلى مستويات الدولة أميرا في عهد الإمارة[٤٢] أو خليفة في عهد الخلافة[٤٣] وقد يندب الخليفة شخصاً ينوب عنه في تولي هذه المهمة كما فعل الخليفةُ الناصرُ إذ أوكل إلى ابنه وولي عهده الحكم المستنصر رعاية العلم والعلماء واستقدام الأساتذة إلى جامع قرطبة[٤٤]، وربما تولى القاضي هذه المهمة[٤٥]، وقد يكون استقدامُ بعض الشيوخ والأساتذة بناءً على ترشيحات أساتذة الجامع لمن يرونه ملائماً للإنضمام لها[٤٦].

---

(٣٩) هو الوزير أبو الحزم جهور بن محمد بن جهور إذ أجمع أهل قرطبة على إلغاء الخلافة وانسحاب حكومة تتولى قرطبة، يرأسها أبو الحزم بن جهور وسميت دولة بني جهور في قرطبة، توفي سنة ٤٣٥هـ/١٠٤٤م، ابن عذارى / البيان المغرب/ج٣/ص٢٠٣.

(٤٠) ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص٦٣١.

(٤١) الضبي، بغية الملتمس، ج٢، ص٦٣١

(٤٢) الحميد، جذوة المقتبس، ص١١.

(٤٣) المقري، نفح الطيب، ج٤، ص١٣٩.

(٤٤) الحميدي، جذوة المقتبس، ص١٥٥، صاعد، طبقات الأمم، ص٨٨.

(٤٥) ابن فرحون، الديباج، ج٢، ص٢٤٢-٢٤٣.

(٤٦) الحميدي، جذوة المقتبس، ص١١٣.

- قد يقيم الأستاذ الوافد طيلة حياته في قرطبة شاغلاً كرسيا تدريسيا في الجامع وربما أقام زائراً لفترة مؤقتة يعطي دروسه ثم يعود إلى بلده[47].
- وقد يحظى الأستاذ الزائر لجامع قرطبة باهتمام علمي لا يقتصر على طلاب العلم فحسب بل على حرص الفقهاء والعلماء على حضورِ بعضِ المجالسِ العلمية للأساتذة الوافدين للإفادة من علمهم كما هو الحال مع الحافظ أبي علي الحسين بن محمد الغساني (٤٩٨هـ/١١٠٤م) إذ «جلس لذلك بالمسجد الجامع بقرطبة وسمع منه أعلام قرطبة وكبارها وفقهاؤها وجلتها»(٤٨).
- وما أن يخلو كرسي تدريسي بسبب وفاة الأستاذ أو هجرته لطلب العلم أو عودته إلى بلده حتى تسارعَ الدولةُ وأهلُ المدينةِ بشكل عام والعلماء في جامع قرطبة لإحصار أستاذ أخر يشغل هذا المكان الشاغر ويسد الفراغ على أن يكون بنفس المستوى العلمي للاستاذ السابق، كما حصل مع أحمد بن خالد (ت٣٢٢هـ/٩٣٤م) إذ طلب منه العلماء« الانتقال إلى الجامع بأمر من امير المؤمنين مما لم يجد منه بداً وعمارته بنشر العلم بعد موت محمد بن لبابة (٣١٤هـ/٩٢٦م) فأجاب الى ذلك بعد إباية شديدة»[49].

ولم يقتصر الأمر على استقدام أساتذة من أقاليم الأندلس إلى جامعة قرطبة بل حرص الأمراءُ والخلفاءُ على استقدامهم من المشرق الإسلامي ايضاً ومن بين هؤلاء - مثلاً - أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي اللغوي صاحب كتاب «الامالي» (ت٣٥٦هـ/٩٦٧م) إذ استقدمه الخليفة الناصر سنة ٣٣٠هـ/٩٤١م وتولى الحكم المستنصر استقباله والحفاوة به، وتولى التدريس في جامع قرطبة وكانت له مجموعة هائلة من الطلبة الذين تلقوا العلم على يديه فضلاً عن مؤلفاته الكثيرة[50]، وأيضاً أحمد بن الفضل بن العباس البهواني الدينوري الخفاف (ت٣٤١هـ/٩٥٢م) الذي شغل كرسيا تدريسيا في جامع قرطبة لفترة من الزمن.[51]، وكذلك أحمد بن عبد الرحمن القرشي وهو «من أهل مصر وقد وفد على الناصر بقرطبة وكان دخوله إليها في محرم (٣٤٣هـ/٩٥٤م) فأكرم

---

(٤٧) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ص٣٥٤

(٤٨) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص١٤٢.

(٤٩) الحميد، جذوة المقتبس، ص١١٣.

(٥٠) الجميد، جذوة المقتبس، ص١٥٥، المقري، نفح الطيب، ج٤، ص٧١.

(٥١) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج١، ص١٢١.

الناصر مثواه وكان فقيه أهل مصر»[52]، وأيضاً اسماعيل بن عبد الرحمن بن علي القرشي (ت٤٠٠هـ/١٠٠٩م) الذي رحل من مصر إلى الأندلس واستقبله الحكم المستنصر وتولى التدريس في جامع قرطبة[53]، وقدم أبو العلاء صاعد بن الحسن الربعي اللغوي (ت٤١٧هـ/١٠٢٦م) وكانت له دروس علمية في جامع قرطبة أيضا[54].

ويبدو أن تسابقَ المسؤولين في الأندلس باستقدامِ الأساتذة من المشرق واستقبالهم بحفاوة بالغة وإجزال العطاء لهم وكذلك حرص أهل الأندلس والتفافهم حول هؤلاء الأساتذة القادمين وطلب العلم منهم دليل على توجه الأندلسيين وحرصهم على الارتقاء بجامعتهم علميا إلى مكانة عالمية، فتنتفع من كل الامكانات العلمية وتحاول التخصص والتوسع والابداع في كل مجالات العلم، وتعكس في نفس الوقت الترابطُ العلمي الثقافي بين الشرق الإسلامي والأندلس بعيدا عن السلبيات السياسية السائدة في العالم الإسلامي انذاك.

٢- تنظيم المحاضرات والفصول الدراسية

أما بصدد توزيع المحاضرات والحصص التدريسية في جامع قرطبة فيبدو أن هناك تنسيقا للزمان والمكان في الجامع، فمن واجبات القيم على المسجد (المحتسب) أن يضبط أمور التدريس فلا يسمح بتداخل الحلقات فيه أو بكثرة الضوضاء مما يؤثر سلبا على الناحية العلمية، ويلاحظ أن لكل أستاذ مجلساً خاصاً به في مكان معين ووقتٍ مخصص اعتاد أن يلقي درسه فيه، وقد تجد في المسجد الجامع في وقت واحد عدة حلقات علمية فكل أستاذ يجلس في محله المخصص له وحوله طلابه دون أن يؤثر علي غيره من العلماء.

وفي هذا المعنى تحدثت بعض المصادر، حيث ذكرت - مثلا - عن سعيد بن كرسين (ت٣٠٠هـ/٩١٢م) انه «كان شيخا فقيها... وكان يتحلق في المسجد الجامع بموضعه ويقرأ عليه»[56]، وكذلك أحمد بن ايوب بن أبي الربيع (ت٤٣٢هـ/١٠٤١م) كان الطلاب يبكرون لمجلسه المخصص في الجامع[57] وأيضا أحمد بن عبد الله التميمي (ت٤٦٧هـ/١٠٧٤م)

(٥٢) المقري، نفح الطيب، ج٤، ص١٣٩.

(٥٣) الحيمدي، جذوة المقتبس، ص١٥٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص٧٢، المراكشي، المعجب، ص٥٠.

(٥٥) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص٦٤، المالقي، تاريخ قضاة الأندلس، ابن الفرضي، تاريخ العلماء، ج١، ص٢١١ ص٢٥٢، القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج٤، ص٢٤٩، إحسان عباس، التعليم في الأندلس، ج١، ص١٨٩

(٥٦) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج١، ص١٦٥.

(٥٧) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص٤٩.

يروي عنه أبو الحسن بن المغيث بقوله «كنت اختلف إليه لأقرأ عليه من كتب الأدب هنالك فدخلت معه يوما إلى الجامع في أول الوقت فقال لي اذهب إلى موضعي فان علي قضاء حاجة.. فخرج إلى موضع انتظاري له»[٥٨] مما يدل على تخصيص مكان ووقت معين لدروسه، وكذلك علي بن محمد بن العزيز التغلبي (ت٤٨٢هـ/١٠٨٩م) كان له مجلسه المخصص للتدريس في الجامع[٥٩].

ويبدو أن تعدد الحلقاتِ التعليميةِ في جامع قرطبة وكثرتَها وازدحامَ طلبة العلم الراغبين في الالتحاق بهذه الجامعة حتمت على المسؤولين في الأندلس إجراء زيادات تابعة لها لاستيعاب الأعداد المتزايدة من طلبة العلم فضلا عن انشاء سقائف ومكاتب ملحقة بالمسجد الجامع لإعداد طلبة العلم وتأهيلهم للدراسة في الجامع كتلك الملحقات الثلاثة المجاورة له التي أنشأها الحكم المستنصر[٦٠]، وربما استخدم من هذه الملحقات أيضا لتدريس بعضِ المواد العلمية التطبيقية التي تحتاج إلى قاعة خاصة لإجراء التجارب التطبيقية تختلف عن حلقة العلم في المسجد[٦١]، وقد يضطر بعض الشيوخ – كإجراء مؤقت – لإعطاء دروسهم التعليمية والنظرية في تلك الملحقات قربَ المسجد الجامع أو على بابه مما يدل على ازدحام الحلقات التعليمية في الجامع فمثلاً كان سليمان بن عبد الرحمن بن سليمان (ت٣٨٢هـ/٩٩٢م) كان يقرأ عليه عند باب المسجد الجامع[٦٢].

ويبدو أن توزيع أوقات التدريس يتم وفقَ اتفاق بين الطلبة وشيوخهم آخذين في الاعتبار ازدحامَ المسجد بحلقات العلم وكذلك وقت الشيخ حيث إن بعضهم مشغول بالتأليف أو يمتهن حرفة يتخذها موردا لرزقه، فمنهم من كان يدرس كل يوم، كأحمد بن ايوب بن أبي الربيع (ت٤٣٢هـ/١٠٤١م) الذي كان يعقد مجلسه العلمي بعد صلاة فجر كل يوم[٦٣] وكذلك أبو عبد الله محمد بن هاشم كان يقرأ على الناس كتابَ البخاري بعد صلاة المغرب يوميا[٦٤]. وربما اضطر بعض الأساتذة إلى تكثيف محاضراته بسبب ضيق وقته

(٥٨) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص٦٤.
(٥٩) المصدر نفسه، ج٢، ص٦١٠، ص٦١١.
(٦٠) ابن عذاري، البيان المغرب، ج٢، ص٢٤٠، ص٢٤١.
(٦١) البشري، الحياة العلمية، ص٢٢٤.
(٦٢) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج١، ص١٨٨.
(٦٣) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص٤٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٥٢.

كما فعل عبد الله بن سعيد الشنتجيالي (ت٤٣٦هـ/١٠٤٥م) إذ كان له موعدان طويلان في الصباح والمساء لتدريس صحيح مسلم[٦٥]. بينما نرى بعضا من الأساتذة كان له درس علمي واحد كل أسبوع كما هو شأن القالي البغدادي (ت٣٥٦هـ/٩٦٧م) إذ كان يملي كتابه الأمالي في كل يوم خميس في جامعة قرطبة[٦٦]، وكذلك أبي عيسى يحيى بن عبد الله الليثي (ت٣٦٧هـ/٩٧٧م) كان يعقد درسه في الحديث صباح يوم الجمعة[٦٧]، وأيضا يحيى بن مالك (ت٣٧٥هـ/٩٨٥م) يجلس للرواية والحديث والأخبار ويملي بالمسجد الجامع في كل يوم جمعة[٦٨]. بينما نجد أن البعض يعقد درسين كل أسبوع فمثلا نجد حلقة الفقيه أبي عمر أحمد بن عبد الملك يوم الاثنين لدراسة الموطأ ويوم الثلاثاء لتدريس المدونة[٦٩] وأيضا العالم ابن الشرقي يتولى القراءة بنفسه ما بين الظهر والعصر في جامع قرطبة كل يوم اثنين وخميس من كل أسبوع[٧٠].

٣- طرق التعليم في جامع قرطبة

أما طريقةُ التدريس في جامع قرطبة فلا تختلف في أسلوبها التعليمي عما كان سائدا في العالم الإسلامي فكان نظام الحلقة التعليمية هو الأسلوب الشائع في المساجد منذ العهود الأولى للدولة الإسلامية، ففي جامع قرطبة يجلس الأستاذ إلى جوار عمود من الأعمدة في المسجد ويجلس الطلاب حوله وربما يُطلقُ على المكان اسمُ الشيخ الذي يشغله[٧١] كما ترد في المصادر كلماتُ «حلقة»[٧٢] أو «تحلق»[٧٣] أو «مجلس»[٧٤] كإشارة إلى التجمعات العلمية أو الفصول الدراسية، ويبدو التأثيرُ الديني واضحا في إطلاق هذه المصطلحات، وقد ينحصر استخدامها على التجمعات الخاصة بالعلوم الشرعية واللغوية، وربما كانت «الحلقة» الاسم الذي أطلق على فصول التعليم التي تقام في المساجد[٧٥]

---

(٦٥) المصدر نفسه، ج١، ص٢٧٣.

(٦٦) الحميدي، جذوة المقتبس، ص١٥٥، المقري، نفح الطيب، ج٤، ص٧١.

(٦٧) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج٢، ص١٩١.

(٦٨) المصدر نفسه، ج٢، ص١٩٣

(٦٩) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص١٢، ص٢٣.

(٧٠) ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الحضرمي (ت٣٩٦هـ) انظر المصدرنفسه، ج١، ص٨٨.

(٧١) عيسى، تاريخ التعليم في الأندلس، ص٣٥٤، أحمد، دور المجالس والحلقات في النظام التربوي الاسلامي ص٢٩٠.

(٧٢) المقري، نفح الطيب، ج٣، ص٤٠١.

(٧٣) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج١، ص٢٥٢، القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج٤، ص٢٤٩.

(٧٤) المالقي، تاريخ قضاة الأندلس ص١٢٩، ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص٨٤٤.

وكانت تعقد في جامع قرطبة في ان واحد حلقات عدة بموافقة وتنسيق القائمين على المسجد الجامع إذ كانوا ينظمون هذه الحلقات زمانيا ومكانيا للحيلولة دون حدوث فوضى علمية داخل الجامع(٧٦)، وربما تعهدت الدولةُ بالإشراف المباشر على الجامع فمثلا الحكم المستنصر عهد إلى أخيه المنذر بالإشراف على جامع قرطبة وأساتذتها(٧٧)، وقد يتدخل المسؤولون لمنع عقد بعض الحلقات التعليمية كما فعل الأميرُ عبد الرحمن الثاني إذ طلب بفض حلقة حبيب بن الوليد القرشي المعروف بدحون (ت٣٠٠هـ/٩١٢م) لأسباب سياسية(٧٨)، وصاحب المدينة على عهد الخليفة الناصرِ هو الذي منع بعض أصحاب ابن مسرة من إلقاء الدروس في الجامع لأسباب دينية(٧٩)، كما منع أيضا المجالس العلمية لابن حزم ومسعود بن مفلت لأسباب علمية(٨٠).

أما بصدد الكلام عن طريق التعليم في جامع قرطبة فهي أيضاً لا تختلف عن أساليب التعليم المتبعة في العالم الإسلامي فهناك عدة طرق تعليمية تختلف بحسب الأستاذ ومادته العلمية، فمن أشهر طرائق التعليم في العلوم الدينية واللغوية والأدبية هي طريقة الإقراء، وقد يقرأ الأستاذُ بنفسه ويشرح لطلابه، فمثلا ابن الشرقي (٣٩٦هـ/٩٩٦م) كان يتولى القراءة بنفسه في مجلسه العلمي في جامعة قرطبة(٨١)، وكثيرا ما يرد في المصادر لفظة (سمع منه) تعبيراً عن طريقة تعليم متبعة إذ يقرأ الأستاذ أو أحد طلابه ويتولى الأول الشرح والتفصيل، فهذا «محمد بن فرج بن موسى بن محمد بن يحيى البكري (ت٤٩٧هـ/١١٠٣م) كان فقيها عالما حافظا للفقه، وولي الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة وأسمع الناس به»(٨٢)؛ وحسين بن محمد بن أحمد الغساني (ت٤٨٠هـ/١١٠٤م) جلس لذلك بالمسجد الجامعِ بقرطبةَ وسمع منه أعلام قرطبة»(٨٣)، وأشارت بعضُ المصادر إلى تميز بعض الأساتذة وإتقانهم لعلومهم وإبداعهم في طريقة تدريسها فمحمد بن يوسف بن محمد

---

(٧٥) أحمد، دور المجالس والحلقات في النظام التربوي الإسلامي، ص٢٩١.
(٧٦) إحسان عباس، التعليم في الأندلس، ص١٨٩.
(٧٧) عنان، دولة الإسلام، قسم٢، ص٤٥٧.
(٧٨) ابن حيان، المقتبس، ص٢٢٦.
(٧٩) ابن فرحون، الديباج المذهب، ج٢، ص٣٤٢.
(٨٠) المصدر نفسه، ص٣٤٣.
(٨١) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج٣، ص١٩٣.
(٨٢) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ص٣٧٣.
(٨٣) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص١٤٢.

أبو عبد الله الأموي كان من أهل الضبط والإتقان والمعرفة بما يقرأ»[٨٤]، وأيضا خلف بن زرق الأموي (ت٤٨٠هـ/١٠٨٧م) «كان حسن التلقين جيد التعليم»[٨٥]. بيد انه قد يرشح الأستاذ أحد طلابه المتميزين للقراءة أو مساعدته في شرح المادة العلمية وهذا قريب الشبه بنظام المعيد أو مساعدة الأستاذ في الجامعات المعاصرة.

وبتقدم المرحلة الدراسية تتركز طريقةُ التعليم فيقل عدد الطلاب، مع عمق وتخصص في الدراسة وهنا يقرأ الطالب ويصوب الأستاذ ويفصل الغامض، وقد يتطلب الأمرُ التعليمي انفراد الطالب بأستاذه والملازمة له والاستمرارية في طلبه العلم مما يؤهله إلى درجة الإتقان؛ فهذا أبو الحسن بن مغيث يقول عن أستاذه أحمد بن عبد الله التميمي (ت٤٦٧هـ/١٠٧٣م) «كنت اختلف إليه لأقرأ عليه من كتب الأدب»[٨٦]، وربما اقتبست النظم التعليمية من هذا ما يسمى اليوم بالإشراف العلمي في مراحل الدراسات العليا.

ومن طرائق التعليم الأُخرى السائدة في التعليم الإسلامي والتي كانت شائعة في جامع قرطبة هي الإملاء؛ فقد يتخذ الأستاذُ له مجلساً يضم طلبةَ العلمِ ثم يحدثهم من ذاكرته بما يحفظه من علم ومعرفة والطلبة بدورهم يكتبون ذلك عنه ويدونون في اوراقهم وقد تحدد طبيعة المادة العلمية الطريقة التعليمية فقد يحتاج الدرس العلمي إلى تثبيته وتركيزه عن طريق الإملاء، وربما جمع الأستاذُ بين الإقراء والإملاء، فمثلاً القالي البغدادي كان يملي كتاب الأمالي في جامع قرطبة[٨٧]، ومحمد بن مروان بن زريق (ت٣٣٩هـ/٩٨٥م) «كتب عنه»[٨٨]، ويحيى بن مالك (٣٧٥هـ/٩٨٥م) يجلس للرواية والحديث والإخبار يملي بالمسجد الجامع[٨٩].

ومن طرق التعليم الأُخرى هي المناظرةُ والحوارُ وفيها يطرح الأستاذُ مسألةً علميةً ثم تطرح الأسئلة من قبل الأستاذ نفسه ومن طلابه أيضا ثم يبدأ الأستاذ بالإجابة عن الأسئلة خفاياها وجوانبها المختلفة وتذكر المصادر مثلا أحمد بن محمد بن زرق الأموي (ت٤٧٧هـ/١٠٤٨م) إذ كان مدار طلبة الفقه في جامع قرطبة في المناظرة والدراسة[٩٠].

(٨٤) الذهبي، معرفة القراء، ج١، ص٢٧٤.
(٨٥) ابن بشكوال، الصلة، ص١٦٩.
(٨٦) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص٦٤.
(٨٧) الحيمدي، جذوة المقتبس، ص١٥٥.
(٨٨) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ص٣٥٤.
(٨٩) المصدر نفسه، ج٢، ص١٩٣.
(٩٠) ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج١، ص٤٢.

ثالثاً: النظام الإداري لعملية التعليم في مسجد قرطبة الجامع

١- أعمار الطلبة الدراسة

أما بخصوص أعمار الطلبة الدارسين في جامع قرطبة وهل كان هناك سنّ مقررة لقبول الطالب للدراسة فيها فلم تشر المصادر إلى سنّ محددة مقررة لقبول الطالب في هذا الجامع أو غيرها من دور العلم وربما يعتمد قبول الطالب وعدمه على قدرة الطالب على الفهم والسماع والحفظ وضبطه وعلى رغبة الطالب في العلم وقابليته على مواصلة الدراسة، وكان الطالب في صباه يتعلم في المكاتب[٩١] وما أن يدرك سن البلوغ أو دونه بقليل حتى يكون مؤهلا للدراسة في المسجد الجامع وليس هناك حدّ أعلى للسن المسموح بها للدراسة في الجامع فكل من كان له رغبةٌ وقدرة على العلم يستطيع أن يلتحق بحلقات الأساتذة فهذا يحيى بن مالك بن عايذ (ت٣٧٥هـ) سمع منه ضروبٌ من الناس وطبقات من طلاب وأبناء الملوك وجماعة من الشيوخ والكهول وكان يملي في المسجد الجامع في كل يوم جمعة[٩٢]، وأيضا حسين بن أحمد الغساني (ت٤٩٨هـ/١١٠٤م) «رحل الناس إليه وعولوا في الرواية عليه وجلس لذلك بالمسجد الجامع بقرطبة وسمع منه أعلام قرطبة وكبارها وفقهاؤها وجلتها»[٩٣].

ولم يكن هناك أيضاً مدةً دراسيةً مقررة أو ثابتة للمادة العلمية التي تدرس في الجامع وإنما يعتمد ذلك على تفرغ الشيخ وهمته وطبيعة المادة التي تدرس وكذلك قابلية الطالب في الحفظ والضبط ومدى تقبله واستيعابه الذهني ومن هنا فقد «قرىء على العلامة عبد الله بن سعيد الشنتجيالي (ت٤٣٦هـ/١٠٤٤م) صحيحُ مسلم في أسبوع بجامع قرطبة في موعدين طويلين الغداة والعشية»[٩٤]، وكان الطالبُ حراً في انتقاله من شيخ لاخر في الجامع لطالب العلم وما أن ينهي طالب العلم دراسته على يد شيخه ويرى الأخير إتقانه للعلم وتمكنه منه وقدرته على تدريسه، عند ذلك، يرى الأستاذُ أن طالبهَ مؤهل لنيل الإجازة العلمية (حق الرواية) أي حق التعليم بتخويل من الغير إعلانا بإنهائه الدراسة لعلم ما وإتقانه واستيعابه إلى حد استطاعته تدريسه للغير، ولا يعني بالضرورة نيل جميع الطلبة

---

(٩١) ابن عذاري، البيان المغرب، ج٢، ص٢٤٠.
(٩٢) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج٢، ص١٩٢.
(٩٣) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص١٤٢.
(٩٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٧٢.

الدراسين للإجازة العلمية[95] التي - ربما انتقل نظامها إى اوروبا - هي مقاربة إلى نظام منح الشهادات العلمية من قبل الجامعات في الوقت الحاضر، ويتمتع المتخرج من جامعة قرطبة بشهرة علمية واجتماعية ومكانة مرموقة ونظرة احترام فضلا عن أنها تؤهله لأن يشغل وظائف مهمة في المجتمع، لذا نرى اهتمام الناس بطلب العلم وحرص الآباء على تعليم أبنائهم وحصولهم على إجازات علمية مختلفة.

٢- عدد طلبة الفصول الدراسية

أما بخصوص الكلام عن عدد طلبة الحلقة العلمية للأستاذ (الفصل الدراسي)، فلم يكن هناك تحديد معين بل الأمر له صلة بسمعة الأستاذ وطبيعة المادة العلمية التي يدرسها، فهذا يحيى بن عبد الله بن يحيى الليثي (ت٣٦٧هـ/٩٧٧م) يقول عنه ابن الفرضي واصفا مجلسه العلمي «لم أشهد في قرطبة مجلسا أكثر بشرا من مجلسنا في الموطأ إلا ما كان من بعض مجالس يحيى بن مالك بن عايذ»[96]، وورد أيضاً أن بعض الأساتذة خرجوا من المسجد الجامع وحولهم ثلاثمائة من طلاب العلم[97]، واخرين حدثوا وحولهم ما يزيد على خمسمائة طالب[98]، وكان أحمد بن أيوب بن أبي الربيع (ت٤٣٢هـ/١٠٤٠م) - مثلا - يدرس في جامع قرطبة وكان الناس يبكرون ويزدحمون عليه[99] وأيضا مجلس العلامة الأديب عبد الملك بن زيادة الله السعدي (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م) الذي كان يزدحم بمئات العلماء وطلبة العلم يأخذون عنه علومه ولما رأى كثرتهم ذات يوم أنشد:

إني إذا احتوشتني ألف محبرة
يكتبن حدثني طورا وأخبرني
نادت بعقرتي الأقلامُ معلنةً
هذي المفاخر لاقعبان من لبن[100]

ويقل عددُ طلاب الفصل الدراسي بتقدم المرحلة الدراسية فكلما تقدم الطالب في مستواه الدراسي ارتفعَ مستوى المناهج التعليمية وأصبحت أكثر قربا من التخصص

(٩٥) البشري، الحياة العلمية، ص٣٢٤.
(٩٦) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج٢، ص١٩١.
(٩٧) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج٤، ص١٢٤
(٩٨) المصدر نفسه، ج٦، ص١٠٨.
(٩٩) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص٤٩.
(١٠٠) ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص٢٦٢.

الدقيق، وفي هذه المرحلة قد ينفرد الطالبُ بأستاذه في دراسة دقيقة معمقة تؤهله للإتقان، وقد روى أبو الحسن بن مغيث ما يؤكد انفراده بدراسة الأدب على يد أساتذة أحمد بن عبد الله التميمي[١٠١].

٣- أجور الأساتذة وإقامتهم

لقد حظي أساتذةُ جامع قرطبةَ برعاية مسؤولي الدولة الإسلامية في الأندلس فكانوا يتفقدون أساتذة الجامعة بالعطاء والمنح والهدايا والجوائز كجزء من تشجيعهم ودعمهم للحركة التعليمية في قرطبة، فتذكر المصادر - مثلا - أحمد بن خالد إذ تعهده الخليفة الناصر بالرعاية فنقله إلى قرطبة وضمه إلى الهيئة التدريسية في جامعتها وأغدق عليه بالعطاء والرزق[١٠٢]. والحكم المستنصر هو الاخر أولى الجامعة عناية خاصة بل فرغ أخاه المنذر للإشراف المباشر على شؤون الجامعة وأساتذتها، وهو بدوره أيضا قد أوقف على الجامعة ريع كل ما ورثه من أبيه في أقاليم الأندلس[١٠٣].

ومن أجل إعطاء العلماء فرصةً اكبرَ في التعليم في جامع قرطبة كانت تُسندُ إليهم أحياناً بعضُ الوظائف لاسيما ذات الصلة بالمسجد الجامع، إماما أو مقرئا أو خطيبا، فنذكر مثلا عبد الله بن محمد المقرىء (ت٣٧٨هـ/٩٨٨م) كان مقرئا في المسجد الجامع فضلا عن مهمته التدريسية في الجامع[١٠٤]، وأيضاً سليمان بن عبد الرحمن ابن سليمان (٣٨٢هـ/٩٠٢م) كان أحد أئمة المسجد والمؤذنين فيه بالاضافة إلى كونه أستاذا في الجامع[١٠٥] وخلف ابن رزق الأموي (ت٤٨٠هـ/١٠٨٧م) كان صاحبَ الصلاةِ في المسجد الجامع بالإضافة إلى تدريسه القران والعربية في الجامع[١٠٦].

وكدليل على حب أهل الأندلس للعلم وتشجيعهم للحركة التعليمية وقف بعضُهم الكثيرَ من الأراضي والعقارات وجعل موردها خاصا للمسجد الجامع بقرطبة؛ فهذا عبد الملك بن حبيب السلمي (ت٢٣٨هـ/٨٥٢م) كان له أرض وزيتون بقرية بيرة في غرناطة وحبس

(١٠١) المصدر نفسه، ج٦، ص١٠٨.
(١٠٢) المقري، نفح الطيب، ج٤، ص٢٢٠.
(١٠٣) صاعد، طبقات الأمم، ص٨٨، ابن عذاري، البيان المغرب، ص٣٥٨.
(١٠٤) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج١، ص٢٤١.
(١٠٥) المصدر نفسه، ج١، ص١٨٨.
(١٠٦) ابن بشكوال، الصلة، ص١٦٩.

جميع ذلك على مسجد قرطبة[107]، ونرى بأن صاحب الأحباس (الأوقاف) كان له دور واضح مما يدلل على كثرة الأوقاف التي يحبسها الأهالي للمساجد وكان نصيب جامع قرطبة وفيرا منها[108].

أما بصدد إقامة أساتذة الجامع وأماكن سكناهم فيبدو أن الدولةَ والمشرفين على الجامع قد تعهدوا الأساتذة الوافدين بالرعاية وخصصوا لهم أماكنَ للسكن قد تكون تابعة وملحقة بالجامعة خاصة، إذ كانوا يعملون في المسجد؛ فهذا أحمد بن خالد أسكنه الخليفة الناصر دارا من دور الجامع، وأيضا هناك بعض المنازل أوقفت على المسجد الجامع وخصصت لسكن أساتذة المسجد الجامع[109].

رابعا: الأثر الثقافي للمسجد في الجامع في قرطبة

أما بصدد العلوم التي تدرس في الجامع فتبرز لنا أمور ثلاثة

١ من خلال ملاحظة الحلقات العلمية التي تعقد في جامع قرطبة نرى الأولوية للعلوم الدينية لأهميتها في المجتمع الإسلامي ففي علوم القران مثلا ورد ذكر حلقات بقي ابن خلدون (ت٢٧٦هـ/٨٨٩م)[110] وعبد الله بن محمد المقرىء (ت٣٧٨هـ/٩٨٨م)[111] وأبي محمد مكي ابن أبي طالب (ت٤٣٧هـ/١٠٤٥م)[112] وخلف بن إبراهيم بن خلف (ت٤٨٠هـ/١٠٨٧م)[113] وعيسى بن خيرة (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م)[114] وعلي بن خلف بن ذي النون (ت٤٩٨هـ/١١٠٤م)[115] وفي علوم الحديث نرى مثلاً حلقات الحديث التي كان يعقدها حبيب بن نحون (ت٣٠٠هـ/٩١٢م)[116] وسعيد بن كرسين (ت٣٠٠هـ/٩١٢م)[117] وأبو عبد الله محمد بن هاشم (ت٥١٤هـ/١١٢٠م)[118] وعيسى

(١٠٧) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٣، ص٥٤٨.
(١٠٨) ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص٤٨٧
(١٠٩) المقري، نفح الطيب، ج٤، ص٢٢٠.
(١١٠) المصدر نفسه، ج٤، ص١٦٢.
(١١١) الذهبي، معرفة القراء، ج١، ص٢٧٤.
(١١٢) المقري، نفح الطيب، ج٤، ص١٧١.
(١١٣) الذهبي، معرفة القراء، ج١، ص٣٧٧.
(١١٤) ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص٦٣٦.
(١١٥) الذهبي، معرفة القراء، ج١، ص٣٧٣.
(١١٦) ابن حيان، المقتبس، ص٢٢٦.
(١١٧) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج١، ص١٦٥.
(١١٨) ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص٥٢٢.

بن يحيى بن عبد الله الليثي (ت٣٦٥هـ/٩٧٥م)[١١٩] ويحيى بن مالك (ت٣٧٥هـ/٩٨٥م)[١٢٠] وعبد الله بن سعيد الشنتجيالي (ت٤٣٦هـ/١٠٤٤م)[١٢١] وأبو عبد الله محمد بن سعيد (ت٤٣٦هـ/١٠٤٤م)[١٢٢] ومحمد بن فرح بن موسى بن محمد بن يحيى البكري (ت٤٩٧هـ/١١٠٣م)[١٢٣]. وأيضا يلاحظ الاهتمام بالعلوم الإنسانية ذات العلاقة بالعلوم الدينية مثل علوم اللغة والادب، وفي هذا نذكر مثلا مجلس أبي علي القالي البغدادي (ت٣٥٦هـ/٩٦٧م) في الادُب واللغة الذي كان يملي كتابَه الأمالي في الجامع[١٢٤]،وكذا ابن الأفليلي (ت٤٤١هـ/١٠٤٦م) وهو أحد تلامذه القالي الذي كان يدرس كتاب سيبويه في الجامع[١٢٥] وعبد الملك بن زيادة الله السعدي (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م)[١٢٦] وأحمد بن عبد الله التميمي (ت٤٦٣هـ/١٠٧٤م)[١٢٧]، وورد ذكر العلامة يحيى بن مالك (ت٣٧٥هـ/٩٨٥م) في تدريس الأخبار والرواية والأنساب[١٢٨].

٢- ويبدو لنا من قراءتنا لتراجم علماء الأندلس موسوعيةُ أساتذةِ جامعِ قرطبةَ، إذ ليس من الضروري اقتصار الأستاذ على اختصاص واحد بل تعددت العلوم التي أتقنها الكثير من الأساتذة وكانوا متمكنين من تدريسها، فمثلا عبد الملك بن حبيب خرج من الجامع وخلفه حوالي ثلاثمائة طالب حديث وفرائض وفقه وعلوم العربية[١٢٩] ويحدثنا ابن الفرضي انه سمع الموطأ عن يحيى بن عبد الله الليثي (ت٣٦٦هـ/٩٧٦م) ثم سمع منه كتابا في التفسير ثم طلب على يديه علومَ اللغة العربية[١٣٠] وهذا يحيى بن مالك (ت٣٧٥هـ/٩٨٥م) وكان له مجلس في الرواية والأخبار والحديث[١٣١] وكذلك الحافظ

(١١٩) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج٢، ص١٩١.
(١٢٠) المصدر نفسه، ج٢، ص١٩٢.
(١٢١) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص٢٧٣.
(١٢٢) الحميدي، جذوة المقتبس، القسم الأول، ص١٠٥.
(١٢٣) ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص٨٢٤.
(١٢٤) المقري، نفح الطيب، ج٤، ص٧١.
(١٢٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص٣٣.
(١٢٧) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص٦٤.
(١٢٨) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج٢، ص١٩٣.
(١٢٩) الضبي، بغية المقتبس، ج٢، ص٤٩٢، ابن الخطيب، الإحاطة، ج ، ص١٩١.
(١٣٠) ابن الفرضي، علماء الأندلس، ج٢، ص١٤٢.
(١٣١) المصدر نفسه، ص١٩٣.

أبو الحسين بن محدم، بن أحمد الغساني (ت٤٩٨هـ/١١٠٤م) كان يدرس الأنساب والحديث والرجال والرواة[١٣٢].

٣ ونرى واضحا في جامع قرطبة ظاهرة توجيه العلوم كلها توجيها إسلاميا إذ لم تقتصرْ علومُها على المقررات الدينية والإنسانية بل ضمت مناهجها جميع العلوم الطبيعية والعقلية ملتزمة بذلك النظرة الإسلامية في التعامل مع كل مفردات الحياة وتذكر المصادر صراحة أن الخليفة الحكم بن عبد الرحمن (ت٣٥٠-٣٦٦هـ/٩٦١-٩٧٧م) قد سمح للعلماء الرياضيين والفلكيين بتدريس علومهم في جامع قرطبة[١٣٣] وهذا أحمد ابن محمد بن حيز الأنصاري كان متقدماً في الرياضيات بارعاً فيها يدرس في جامعة قرطبة[١٣٤] وكذلك أحمد بن عبد الله بن عمر المعروف بابن الصفار (ت٤٢٦هـ/١٠٣٤م)[١٣٥] كان يدرس الفلك والرياضيات في الجامعة المذكورة ومحمد بن يوسف بن محمد أبو عبد الله الأموي الذي كان يدرس العربية وعلم الفرائض والحساب في جامع قرطبة[١٣٦].

ويُعدُّ جامع قرطبة صرحاً علمياً متميزا في العالم الإسلامي وكان أثرُه الحضاري كبيراً إذ شكل نقطة اتصال حضاري رئيسة بين العالم الإسلامي واوروبا بفعل العوامل الجغرافية وكان بمثابة مركز إشعاع ثقافي علمي عالمي. يقول ابنُ بسام واصفا قرطبة ومسجدها الجامع «كانت منتهى الغاية ومركز الراية وام القرى وقرارة أهل الفضل والتقى ووطن أولى العلم والنهى وقلب الأقاليم وينبوع متفجر العلوم وقبة الإسلام وحاضرة الإمام ودار صوب العقل وبستان ثمرة الخواطر وبحر درر القرائح ومن أفقها طلعت نجوم الأرض وأعلام العصر فرسان النظم والنثر وبها نشأت التأليفات الرائعة وصنفت التصنيفات الفائقة»[١٣٧]، بينما كانت اوروبا يغلب عليها الجهلُ والظلامُ يقول المستشرق غوستاف لوبون «لا يمكن إدراك أهمية شأن العرب في الغرب إلا بتصور حال اوروبا عندما أدخلوا الحضارة إليها، وإذا رجعنا إلى القرن التاسع والقرن العاشر من

(١٣٢) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص١٤٢.
(١٣٣) ابن الأبار، الحلة السيراء، ص١٠٢، ابن حزم جمهرة أنساب العرب، ص٢٨١.
(١٣٤) ابن صاعد، طبقات الأمم، ص٩١، ص٩٢.
(١٣٥) ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص٤٢.
(١٣٦) الذهبي، معرفة القراء ج١، ص٢٧٤.
(١٣٧) الذخيرة، ج١، قسم١، ص٣٣، ص٤.

الميلاد حين كانت الحضارة الإسلامية في اسبانيا ساطعة جدا، رأينا أن مراكز الثقافة في الغرب كانت أبراجا يسكنها سنيورون متوحشون يفخرون بأنهم لا يقرؤون. وان أكثر رجال النصرانية معرفة كانوا من الرهبان والمساكين الجاهلين الذين يقضون أوقاتَهم في أديارهم ليكشطوا كتب الأقدمين النفسية بخشوع وذلك يكون عندهم من الرقوق ما هو ضروري لنسخ كتب العبادة»[١٣٨].

في هذه الظروف الحالكة التي كانت تعيشها اوروبا أنارت عليهم قرطبةُ وجامعُها الذي كان بمثابة جامعة علمية متكاملة، يقول دوزي مؤكدا ذلك «أن جامعة قرطبة كانت في ذلك العصر من اكبر جامعات العالم واشهرها، ومركزها المسجد الجامع، وكان الطلبة الذين يؤمون هذه الجامعة يعدون بالالاف، والأغلبية العظمى تدرس الفقهَ والتشريعَ وكان المتخرج من هذه الجامعة يتمتع بشهرةٍ واسعةٍ ليست في أسبانيا فحسب وإنما في العالم كله»[١٣٩].

من هنا نرى بعثات علمية وافدة من اوروبا إلى جامع قرطبة تنهل من علومها، وتضاعف عدد هذه البعثات حتى بلغ سنة ٣١٢هـ/٩٢٥م حوالي سبعمائة طالب وطالبة[١٤٠]، وربما ضمت هذه البعثات بين طلابها بعض الشخصيات المهمة رسميا فكانت هناك بعثةٌ علميةٌ فرنسية برئاسة الأميرة إليزابيت ابنة خال الملك لويس السادس ملك فرنسا[١٤١]، وأيضا بعث فيليب ملك بافاريا حوالي ٢١٥ طالباً وطالبة برئاسة وزير الملك ويلمبين للنهل من علوم قرطبة وجامعها بشكل خاص[١٤٢]، وبعث ملكُ انجلترا جورج الثاني بعثةً من بنات النبلاء من بينهن الأميرة دوبانت ابنة أخيه إلى قرطبة ووجه معهن خطابا إلى الخليفة يقول فيه «أردنا لأبنائنا اقتباس حضارتكم لتكون بداية حسنة في اقتفاء أثركم لنشر نور العلم في بلادنا التي يحيط بها الجهل»[١٤٣]، وبعثَ الإمبراطور أوتو الكبير وفداً علمياً برئاسة جان غورتز اللوريني إلى قرطبة سنة (٣٤٢هـ/٩٥٣م) واقتبس الكثير من العلوم والمعارف

(١٣٨) حضارة العرب، ص٥٦٦

(١٣٩) تاريخ مسلمي إسبانيا، ج١، ص١٢٥.

(١٤٠) البشري، الحياة العلمية، ص٥٣٤.

(١٤١) عبد الحميد السائح، دور الحضارة العربية الإسلامية في التقدم الإنساني، مجلة المؤرخ العربي، العدد ١٩، سنة ١٩٨١م، ص٦٦.

(١٤٢) جلال مظهر، الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي الحديث، ص١٢٩.

(١٤٣) عز الدين فراج، فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوروبية، ص٣٢٤، خليل السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص٣٧٧.

لاسيما في اللغة العربية والعلوم الطبيعية[144].

ليس هذا فحسب، بل رحل إلى قرطبة الراهب جربرت دي أورياك الذي اصبح فيما بعد البابا سلفستر الثاني، ومكث ثلاث سنوات (٣٥٧-٣٦٠هـ/٩٦٧-٩٧٠م) واقتبس من جامع قرطبة الكثيرَ من العلوم[145]، وهكذا نرى أن جامع قرطبة كان يشع بعلومه ومعارفه على اوروبا إذ كان أبناؤها يقصدونه للتزود من العلوم المختلفة ويعودون ومعهم أيضا الكثير من الكتب العلمية التي اقتبسوها من مكتبات قرطبة وجامعها بشكل خاص التي اصبحت فيما بعد أساساً علميا ارتكزت عليه اوروبا في نهضتها العلمية[146].

(١٤٤) بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ص٧٥.

(١٤٥) عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص٥، البشري، الحياة العلمية، ص٥٣٦

(١٤٦) (أ) جلال مظهر، الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي الحديث، ص١٤٧، ماهر حمادة، المكتبات في الإسلام، ص٢١٢.

(١٤٦) (ب) بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ص٧٦.

حصاد البحث

- نظرا للمكانة الكبيرة للمساجد في الإسلام وأهميتها في المدن نجد اهتماما ملحوظا من قبل مسؤولي الدولة من خلفاء وأمراء بل وعامة الناس في تعمير المساجد وبنائها، بل أصبحت المساجد الجامعة متميزةً في طرازها وعمرانها في المدن الإسلامية.
- نظراً لتأخر ظهور المدارس في الدولة الإسلامية لعبت المساجد دوراً بارزاً في التربية والتعليم بل كانت المساجدُ الجامعة في المدنِ الإسلاميةِ تَقومُ بمهام المدارس العالية والجامعات العلمية الحديثة.
- يعد المسجد الجامع في قرطبة رمزاً عمرانياً ومركزاً تعليمياً بارزاً في الأندلس بل في العالم الإسلامي انذاك.
- تعددت الدروس التعليمية في المسجد الجامع بقرطبة فقد تكون وعظاً وقد تكون حلقاتٍ علميةً منتظمة وغالباً تعقد داخل حرم المسجد الجامع وربما عقد بعضها في باحة المسجد الجامع خاصة عند كثرة الحلقات وزيادة عدد الطلاب.
- تنوعت حلقاتُ العلم المنعقدة في المسجدِ الجامع لتشمل علوماً مختلفةً الشرعية منها واللغوية ومختلف العلوم الإنسانية والطبيعية والعقلية والتطبيقية.
- نالت الحركة التعليمية في مسجد قرطبة الجامع اهتماماً ملحوظاً من قبل الأمراء والخلفاء ووجهاء الناس وعامتهم في الأندلس ونظمت الشؤون الأمراء والخلفاء ووجهاء الناس وعامتهم في الأندلس ونُظمتْ الشؤوُن الإدارية للتعليم تنظيما دقيقاً ونلحظ ذلك من خلال استدعاء واستضافة أساتذة كبار من مختلف المدن الإسلامية كأساتذة زائرين أو دائمين للتدريس في مسجد قرطبة الجامع.
- استقطاب المسجد الجامع في قرطبة لبعثات متعددةٍ من أوروبا لينهلوا من علومه دليلٌ على المكانة العالية للمسجد ومساهمته الكبيرة في نقل حضارة المسلمين إلى أوروبا.

المصادر والمراجع

١- ابن الابار، أبو عبد الله القضاعي البلنسي (ت٦٥٧هـ/١٢٥٩م)، الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٦٣م. التكملة لكتاب الصلة، تصحيح حسين عزت العطار الحسيني، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٥م

٢- ابن الأثير، عز الدين محمد بن عبد الكريم، (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٦م.

٣- إحسان عباس، الدكتور، التعليم في الأندلس، للصفحات ١٧٧ - ١٩٥، بحث ضمن التربية العربية الإسلامية، ط١، مؤسسة ال البيت، عمان، ١٩٨٩م.

٤- أحمد، منير الدين، الدكتور، دور المجالس والحلقات في النظام التربوي حتى القرن الخامس الهجري، للصحفات ٢٨٥-٣٢١، بحث ضمن التربية العربية الإسلامية، مؤسسة ال البيت، عمان ١٩٨٩م.

٥- ابن بسام، أبو الحسن علي، (ت٥٤٢هـ/١١٤٧م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩م.

٦- البشري، سعد بن عبد الله، الدكتور، الحاية العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس، ط١، الرياض، ١٩٩٣م.

٧- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، (٥٧٨هـ/١١٨٢م) الصلة، مراجعة عزت العطار الحسني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٥م.

٨- جلال مظهر، الحضارة الإسلامية أساس التقدم العلمي الحديث، مركز كتب الشرق الأوسط، مطبعة مخيمر، القاهرة، بلا..

٩- ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف، (٤٦٩هـ/١٠٧٦م)، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، بيروت، ١٩٦٥م.

١٠- ابن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ/١٤٤٩م)، الإصابة في تمييز الصابة، ٤ أجزاء، القاهرة ١٩٣٩ - ١٩٤٥م.

١١- الحجي، عبد الرحمن علي، الدكتور، اندلسيات، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٨م.

١٢- ابن حزن، علي بن أحمد، (ت٤٥٦هـ/١٠٦٣م) جهوة انساب العرب، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٣- الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح، (٤٨٨هـ/١٠٩٥م)، جذوة المقتبس، الدر المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٤- الخطيب، البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، (ت٤٦٢هـ/١٠٧٢م)، الجامع لأخلاق الراوي واداب السامع، تحقيق الدكتور محمد الطحان، نشر مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٣م.

١٥- ابن الخطيب، أبو عبد الله السلماني، (ت٧٧٦هـ/١٣٧٤م)، الإحاطة في اخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة، ١٩٧٤-١٩٧٧م.

١٦- خليل السامرائي، الدكتور، واخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، وزارة التعليم العالي، الموصل، ١٩٨٧م.

١٧- الدوري، إبراهيم ياس خضير، الدكتور، عبد الرحمن الداخل في الأندلس وسياسته الخارجية والداخلية، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢م.

١٨- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، معرفة القراء الكبار، تحقيق محمد سعيد جاد الحق، مطبعة دار التأليف، ط١، القاهرة، بلا.

١٩- رينهات دوزي، تاريخ مسلمي اسبانيا، ج١، ترجمة حسن حبشي واخرون، القاهرة، ١٩٦٣م.

٢٠- سالم، السيد عبد العزيز، الدكتور، تاريخ المسلمين واثارهم في الأندلس، دار المعارف، بيروت، ١٩٦٢م.

٢١- ابن صاعد الطبقي، أبو القاسم أحمد بن عبد الرحمن، (ت٤٦٢هـ/١٠٦٩م)، طبقات الامم، نشر محمود صبح، القاهرة، بلا.

٢٢- الضبي، أحمد بن عميرة (ت٥٩٩هـ/١٢٠٢م)، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، مدريد، ١٨٨٤م.

٢٣- عبد الحميد السائح، دور الحضارة العربية في التقدم الإنساني، مقال بـ مجلة المؤرخ العربي، العدد ٩، بغداد، ١٩٨١م.

٢٤- عبد الحميد، بدوي، الدكتور، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ط٢، القاهرة، ١٩٦٧م.

٢٥- ابن عذاري، أبو العباس محمد المراكشي، (ت٦٩٥هـ/١٢٩٥م)، البيان المغرب في

اخبار الأندلس والمغرب، تحقيق كولان، ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٧م.

٢٦- عز الدين فراج، فضل علماء المسلمين على الحضارة الاوروبية، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨م.

٢٧- العميد، طاهر مظفر، الدكتور، اثار المغرب والأندلس.

٢٨- عنان، محمد عبد الله، الدكتور، الاثار الاندلسية الباقية في اسبانيا والبرتغال، مؤسسة الخانجي، ط٢، القاهرة، ١٩٦٢م. دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأول، القسم الأول، ط٣، القاهرة، ١٩٦٠م.

٢٩- عيسى، محمد عبد الحميد، الدكتور، تاريخ التعليم في الأندلس، ط١، القاهرة ١٩٨٢م.

٣٠- غنيمة، محمد عبد الرحيم، تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى، تطوان، ١٩٥٣م

٣١- غوستاف لوبون، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان فرقوط، مكتبة دار الحياة، بيروت بلا.

٣٢- ابن فرحون، ابراهيم بن علي (ت٧٩٩هـ/١٣٩٦م)، الديباج المذهب في معرفة اعيان علماء المذهب، تحقيق عباس بن عبد السلام، القاهرة، ١٩٣٢م.

٣٣- ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد يوسف (ت٤٠٣هـ/١٠١٢م)، تاريخ علماء الأندلس، جزان، القاهرة، ١٩٦٦م.

٣٤- القاضي عياض، أبو الفضل عياض موسى السبتي، (ت٥٤٤هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكر محمود، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٧م.

٣٥- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ/٨٨٨م)، السنن، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ٤ أجزاء، ط٢، الرياض ١٩٨٤م.

٣٦- المالقي، أبو الحسن بن علبد الله بن الحسن النباهي (ت في نهاية ق ٨هـ)، تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق لجنة التراث العربي، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٧- محمد ماهر حمادة، المكتبات في الإسلام نشأتها وتطورها ومصائرها، ط٢، بيروت، ١٩٧٨م.

٣٨- المراكشي، عبد الواحد (ت٦٤٧هـ/١٢٤٩م)، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، تحقيق محدم الغريان، ط٧، القاهرة، ١٩٧٨م.

٣٩- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج (ت٢٦١هـ/٨٧٤م)، صحيح مسلم، القاهرة، ١٩٦٠م.

٤٠- المقري، أحمد بن محمد (ت١٠٤١هـ/١٦٣١م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العربي، بيروت، ١٩٤٩م.

٤١- ناجي معروف، الدكتور، نشأة المدارس المستقلة في الإسلام، مطبعة الأزهر، بغداد، ١٩٦٦م.



الترادف بين
(جون لاينز، وعلماء العربية القدامى)

أستاذ دكتور

صبيح التميمي(*)

(*) استاذ النحو بالانتساب الموجه جامعة الإمارات مركز أبوظبي.



ملخص البحث

الترادف أحد المباحث التي تناولت دراسة معاني الكلمات، وأنواعها، وتطورها، ورصد العلاقات بينها،وهي مباحث تشكل قمة الدراسات اللغوية العربية المعاصرة بفروع متشعبة، وجوانب متعددة، ومناهج متنوعة.

ومن أجل أن تكون هذه الدراسة نافذةً نطلّ من خلالها على تفكير لغويينا[1] القدماء، وأساليبهم البحثية، اخترت الحديث عن هذه ظاهرة الترادف لاتصافها بحديث واف في كلّ من الدرس اللغوي القديم والحديث، ولهذا رُسِم البحث بمدخل وقسمين:

تضمّن المدخل: ترجمةً مختصرةً للغوي الإنجليزي (جون لاينز) المستشهد ببحثه، وكذا عنايته بهذه الظاهرة في كتبه الأخرى.

وخصّصت القسم الأول لحديث هذا اللغوي عن الترادف في أخر كتبه، بعد ترجمة الجزء الخاص بهذه الظاهرة من كتابه (علم الدلالة اللغوي) الصادر في كمبرج، ١٩٩٥، وأفردت القسم الثاني لحديث اللغويين العرب القدماء عن الظاهرة نفسها.

وبهذا ستكون مادة الدراسة ذات وجهين:

وجه يمثّل المنظور الحديث لعرض فكرة الترادف - وهو النصّ المترجم.

ووجه آخر يمثّل المنظور العربي القديم في عرض الفكرة ذاتها.

وأجريت مقارنةً مختصرةً بينهما لرصد أبرز معالم منهجيتهما، وتركت للقارىء

---

(١) اقتصرت الدراسة على آراء اللغويين دون التطرق إلى مباحث الأصوليين من علماء الإسلام
وقد حاولت جهد الامكان من خلال الترجمة التوفيق بين المحافظ على نصّ المؤلف، وأسلوبه وأفكاره، وبين المحافظة على الذوق العربي السليم في صياغة أفكار المؤلف مستأنسا بما لديّ من معلومات دلالية، وبما ترجم للمؤلف نفسه من موضوعات مماثلة، كالترادف ضمن كتاب اللغة والمعنى والسياق والترادف ضمن كتابه علم اللغة النظري.

المتفحص، والباحث المتخصص أن يعمل فكره - أيضا - في قراءة تراثنا اللغوي من خلال ما قدمه هذا المفكّر الغربي المعاصر ليرصد بنفسه سبق روادنا في التفكير، وتميزهم بالمنهج، وتفردهم بإضافات لم يسبقوا إليها، وهي أمور تزيد من إقبالنا على تراثنا اللغوي، وتقوّي عزمنا في المحافظة عليه، ودراسته.

جون لاينز

هو اللغوي الإنجليزي المعاصر المولود في مدينة (مانجستر) عام ١٩٣٢م، درس في جامعتي (مانجستر) و (كمبرج)، وبعد إتمام دراسته، وتأهله للتعليم حاضرَ في الجامعات البريطانية المختلفة، نظيرَ: جامعة لندن، وجامعة أدنبرة، وجامعة سسكس، وجامعة كامبرج، بالإضافة إلى كونه صديقاً في الأكاديمية البريطانية، وعضواً في المجمع اللغوي الأمريكي.

من إسهاماته في الميدان اللغوي

١- علم الدلالة التركيبي (١٩٨٤م) Structural Semantics

٢- مقدمة في علم اللغة النظري (١٩٦٨م) (١٩٧٧م) Introduction to Theoretical Linguistics .

٣- تشومسكي (١٩٧٠م) Chomsky .

٤- علم الدلالة (١٩٧٧م) Semantics .

٦- اللغة والمعنى والسياق (١٩٨١م) Language Meaning And Context .

٧- اللغة وعلم اللغة (١٩٨١م) Language And Linguistics .

٨- اللغة الطبيعية والنحو الشامل (١٩٩١م) Natusal Language And Uneversal Grammar .

٩- علم الدلالة اللغوي (١٩٩٥م) Linguistic Semantics .

١٠- مساهمات أُخرى في مجلة علم اللغة (Journal of Linguistics) .

والملحق الأدبي لصحيفة التايمز (Times Literary Supplament) .

وفصل الترادف الذي ترجمناه هو جزء من كتابه الأخير (علم الدلالة اللغوي) الذي وضعه لطلبة أقسام اللغة في الجامعات البريطانية، وأفكارُ هذا الكتاب قد طرحت في كتابه السابق الذكر (اللغة والمعنى والسياق) وقد حافظ على الهيكل العام لأفكار هذا الكتاب كلّها، ومن ضمنها فصلُ الترادف، لكنه حرص على إعادة طرح الموضوعات بشكل جديد، مع إضافة موضوعات جديدة للكتاب لم يكن قد تناولها سابقاً، مع عنايةٍ خاصة بالمصطلحات الفنية المتخصّصة، وبيان علاقتها بالدلالات الفلسفية.

عناية جون لاينز بالترادف في كتبه الأخرى

تناول جون لاينز فكرةَ الترادفِ في أكثر من كتاب له، ففي كتابه (مقدمة في علم اللغة النظري)[٢] تحدّث عن:

١- التفسير المتشدّد، والتفسير المرن للترادف:

فالمتشدّد: هو الذي يربط الترادفَ بالتبادل الموقعي لمواضع الكلمات المترادفة. أما المرن، فهو الذي يطلق الترادف على الكلمات التي تعبِّر عن ظلال معنى كلمة معينة.

٢- مقترحات لوضع درجات للترادف، من حيث التطابقُ والتشابهُ في مواضع المفردات المعجمية التي توصف بالترادف.

٣- الترادف الإجمالي، والترادف الكلّي:

فالأول: هو ما أمكن فيه التبادلُ بين المفردات في النصوص كافّة، مع التطابق في المدلولات العقلية والعاطفية.

أما الثاني: فهو التكافؤ في كلا الموضعين الفكري، والعاطفي.

٤- التمييز بين المعنى الفكري، والمعنى العاطفي.

فالأول: هو المعنى الأساسي الذي يُعرف أولاً في الترادف، وهو شرط مسبق للترادف العاطفي، فقد تترادف كلمتان فكرياً فقط، ولكن لا تترادفان عاطفياً.

أما الثاني: فهو المعنى الاخر الذي تتميّز به الكلمةُ من حيث ما تُثير في النفس من عوامل إثارية ونفسية في مناسبات أو نصوص معينة.

وقد فضّل (جون لا ينز) قَصْر الترادف على الترادف الفكري.

٥- الترادف والتبادل في الاستعمال الاعتيادي للغة.

٦- الترادف المعتمد على النصّ، وهو الترادف الذي ترسمه وتظهره السياقات التركيبية.

أما في كتابيه «اللغة والمعنى والسياق» و «علم الدلالة اللغوي».

فقد تماثل الطرح، وتحدّث عن:

١- تعريف الترادف بصورة عامة، مع الإشارة إلى عدم قصر الترادف على الكلمات المفردة، بل شمل التعابير أيضا.

٢- اعتماد التماثل في المعنى، وليس التشابه معياراً للترادف.

---

(٢) تنظر: ترجمة الفصلين التاسع والعاشر منه /٧٢ وما بعدها.

٣- التمييز بين الترادف التام، والترادف الجزئي.

٤- الترادف المطلق وشروطه التي تتمثّل في:

أ- تماثل معاني الألفاظ المترادفة كلّها.

ب- ترادفها في السياقات كافّة.

ج- تطابق معانيها في جميع أبعادها الوصفية، وغير الوصفية[٣].

وختم بشرح هذه الشروط الثلاثة مع التمثيل لها.

---

(٣) المعنى الوصفي - عند جون لاينز - هو المعنى الأساسي للكلمة المترادفة، أما عير الوصفي فهو القدرة التعبيرية للكلمات.

الترادف "Synonymy" - لجون لاينز - من كتابه «علم الدلالة اللغوي»

التعابيرُ التي تتشابه في المعنى مترادفةٌ. ولكن ينبغي أن تُلاحَظ نقطتان حولَ هذا التعريف.

أولاهما: عدم قصر علاقة الترادف على الكلمات المعجمية المجردة[4] (Lexemes)، مع السماح للتعابير البسيطة معجمياً، أن تحمل معنى التعابير المعقّدة معجمياً نفسه

وثانيهما: إن التعريف يعتمد التماثل في المعنى، وليس التشابه - فحسب - معيارا للترادف.

وفي هذه النقطة الثانية يختلف تعريف الترادف عما نجده في كثير من المعجمات المعروفة، والذي يعمل بموجبه كثير من المعجميّن.

إن كثيراً من التعابير التي تُعدّ من المترادفات في المعاجم الاعتيادية أو التخصصية وبضمنها معجم روجيه "Roget" - ومعجمات الترادف والأضداد - يمكن أن تُدعى بـ «شبه المترادفة»[5]، وهي تعابير متشابهة بقلّة أو بكثرة، لكنها غير متطابقة في المعنى

وشبه المترادف - كما سنرى - يجب ألاّ يختلط بالأنواع الأخرى مما أدعوه بـ «الترادف الجزئي»[6] الذي يلتقي مع معيار تطابق المعنى، ولكنّه لأسباب مختلفة، لا يفي بشروط ما يشار إليه عموماً بالترادف المطلق.

هناك أمثلة نموذجية لشبه المترادف في اللغة الإنجليزية مثل:

Fog, - Mist : للضباب.

Brook, - Stream : للجدول الصغير.

Plunge, - Dive : للذي يغطس ويغوص.

دعني الآن أقدّم فكرة الترادف المطلق[7] في مقابلة ليست - فقط - مع شبه الترادف

---

(٤) شمل علي بن عيسى الرماني في كتابه (الألفاظ المترادفة) التعابير أيضاً.

(٥) هو التشابه أو التقارب بين معاني الألفاظ حتى يصعب التفريق بينهما عند عامة الناس ما عدا التخصّصين

(٦) يبدو لي أنه يريد بالجزئي ترادف لفظتين في سياقات معينة فلا يصل إلى حدّ الترادف المطلق، ذلك لأنّ كلّ لفظ يتميزُ بملمح دلالي معين لا يوجد في اللفظ الآخر.

(٧) هو الترادف التام في الدلالات الأصلية والموحية بها الكلمة، بمعنى تطابق اللفظتين تمام المطابقة وفي السياقات كلّها

ولكن – أيضاً – مع الفكرة الرئيسة للترادف التي سبق تعريفها، تلك التي تشتمل على الترادف المطلق، والترادف الجزئي، وهي الان – غالباً – حقيقة بديهية، ذلك أن الترادف المطلق نادر ندرة شديدة – في الأقل – بصفته علاقةً بين المفردات المعجمية في اللغات الطبيعية (وهي ليست نادرة – طبعاً – في العلاقة بين التعابير المؤلّفة معجمياً).

فتعبيران أو أكثر مترادفان ترادفاً مطلقاً، إذا اشتملا على الشروط الثلاثة الاتية:

(١) كون معانيهما جميعاً متماثلة.

(٢) كون معانيهما مترادفة في سياقاتها كافة.

(٣) كون معانيهما متماثلة دلالياً، أي. إن معانيها متطابقة في جميع أبعادها الوصفية، وغير الوصفية.

وعلى الرغم من أن واحداً أو أكثر من هذه الشروطَ يُذكر في الاثار الأدبية في بحث الترادف المطلق، غير أنه من النادر الإشارة إلى أنّ هذه الشروط تكون مستقلة بعضها عن بعض استقلالاً منطقياً، والترادف غير المطلق، أو الجزئي لا يكون دائماً متميزاً بوضوح عن شبه الترادف، وأودّ أنّ أؤكّد أهمية ما يأتي:

١- عدم الخلط بين شبه المترادف، وبين الترادف الجزئي.

٢- عدم الافتراض أن الإخفاق بتلبية أحد شروط الترادف المطلق يؤدي بالضرورة إلى الإخفاق بتلبية أحد الشرطين الأخرين أو كليهما.

دعنا نبحث كلَّ شرطٍ من شروط الترادف المطلق تباعاً:

تَعُدّ[٨] المعاجم الإنجليزية المعروفة الصفتين: "Big" كبيراً، و"Large" واسعاً، متعدّدتي المعاني (ومع ذلك فهما تختلفان في عدد المعاني المعزوّة لكلّ واحدة منهما، ففي أحد معانيهما مُمَثّلاً بـ: They live in a big/ large house[٩] .

تُعدّ الكلمتان مترادفتين بعامة، ومع ذلك فمن السهولة رؤيةُ عدمِ ترادفِ الكلمتين: "Big" ، و"Large" في معانيهما كلّها، فهما تخفقان في الوفاء بالشرط الأول، ولذلك فهما من الترادف الجزئي، وليس الترادف المطلق.

والجملة الآتية: I Will tell my "big" sister[١٠] غامضة معجمياً بسبب تعدّد معاني "Big".

---

(٨) أي: تعدّ التطابق في المعاني كلّها.

(٩) إنهم يعيشون في بيت كبير/واسع.

(١٠) إنهم يعيشون في بيت كبير/ واسع.

أما في حالة الجملة: .I will tell my "Large" sister فإنها ليست كذلك.

فالجمل الثلاث السابقة صحيحة الصيغ، وقابلة للتفسير، فهي ترينا أن كلمة "Big" تملك في الأقل معنى واحداً لا تشارك فيه الكلمة "Large"[11]. وهناك أمثلة عديدة مماثلة لها في تعدّد المعاني، لأنها مترادفة في معنى واحد، أو أكثر، ولكنْ ليست في معانيها جميعاً

لننتقل الان إلى الشرط الثاني[12]. موضوع البحث هو مدى الانتظام أو التتابع للتعبير في السياقات المتعدّدة.

وينبغي أن نظنّ بأنّ الانتظام أو التتابع للتعبير يحدّد كلياً بواسطة معناه، ولذلك يجب أن يكون للمترادفات – بالضرورة - مدى الانتظامِ أو التتابعِ نفسه، ولكن ربما لا يبدو كذلك.

مرة ثانية: يمكن لكلمتي "Big"، و"Large" أن يصلحا للتمثيل: فثمّة سياقات عديدة لـ "Large" لا يمكن لـ "Big" أن تحلّ محلّها في معنى يشترك فيه "Big"، و"Large" من غير تجاوز قيود الانظام والتتابع (السياق) لأي منهما، مثال ذلك

"Large" لا يمكن أن تكون قابلة للتبادل مع "Big" في جملة

You are making a big mistake[13].

أما الجملة:

You are making a large mistake

فهي ليست – على ما يبدو – صحيحةً نحوياً فحسب، بل – أيضاً – ذات معنى كذلك، ومع ذلك فهي غير مقبولة انتظاماً وتتابعاً، أو هي غير اصطلاحية، على حين أن لكلمة "Big" المعنى نفسَه في الجملة:

You are making a big mistake

وهو يشابه معناها في عبارة مثل "a big house" الذي يمكن – كما يبدو - أن يحلّ محلّ "a large house".

ومن المغري للنقاش في حالات مشابهة لهذه وجود فروق خفيّة في المعنى المعجمي يفسّر

(١١) فهما ليسا من الترادف المطلق.

(١٢) فهما ليسا من الترادف المطلق.

(١٣) أنت مقترف خطأ كبير.

(١٤) أي: المعاني الأصلية والمعاني الهامشية من عاطفية وإيحائية.

الاختلافات في الانتظام والتتابع، وهذا ما يوحي بأنها ليست من المترادفات، بل من شبه المترادفات، وغالباً – ومن غير شك – يمكن تفسير الاختلافات السياقية تفسيراً مقبولاً على أنها فروق في المعنى يمكن توكيدها، وبصورة مستقلة، إلا أن هذا ليس دائماً كذلك، ولهذا السبب يجب علينا أن نكونَ حذرين بألاّ نزعم أن مدى انتظام المفردة وتتابعها مما يمكن التنبُّؤ به من معناها. صحيح أن هناك حالات يمكن أن تنّم عن أن سياقات المفردة المعجمية هي جزء من معناها، وهذا – وللأسف – واحد من الجوانب الكثيرة للدلالة المعجمية التي لا يمكن أن تُبحثَ في هذا البحث.

وثالث شروط الترادف المطلق المثبتة انفاً هو: التماثلُ والتطابقُ في جميع أبعاد المعنى[١٤] وأكثر أبعاد المعنى المعترف بها اعترافاً واسعاً، ذلك البعد الذي له صلة بهذا الشرط، وهو المعنى الوصفي[١٥] «المقترح»، وفي الحقيقة أنّ كثيراً من النظريات الدلالية تقصر مفهوم الترادف على ما أدعوه بـ «المعنى الوصفي»[١٦] والان يكفي القول بأنه يمكن لتعبيرين أن يكون لهما المعنى الوصفي نفسه، ولذا فهما مترادفان وصفياً، بشرط أن تكون الأقوالُ مشتملةً على التعبير الذي يتضمّن – بالضرورة – طريقة مخالفة، وهي مطابقة لأقوال تشتمل على الشيء الاخر، والعكس صحيح. وبهذا المعيار... يكون "Big" و"Large" مترادفين وصفياً في أحد معانيهما، وفي مجال معين من السياقات، وعلى سبيل المثال:

لا يستطيع أحد أن يؤكد – وبدون تناقض، وبشكل متزامن – أن شخصاً يعيش في "big house" وينكر أنه يعيش في "large house" وأحد الأمثلة الكلاسية للترادف الوصفي، هو العلاقة التي تربط – أو ربما تربط عادة – في الإنجليزية بين "Bachelo" – للعزب – في أحد معانيها، وبين "Unmarried" – لغير المتزوج – وهناك من ينكر – في هذه الأيام – بأن هذين التعبيرين مترادفان وصفياً على أساس أن الرجل المطلّق (Adivorced man) – على الرغم من أنه غير متزوج – فهو ليس عزبا.

هذا الأمر مختلف فيه، وقابل للنقاش ويمكن أن يُستغل لكثير من الأغراض النظرية العامة[١٧]، ولكنّ القاعدة أن المثال يُعدّ ليمثّل بوضوح كافٍ، فمن مقاييس الترادف الوصفي

---

(١٥) وهو المعنى الأساسي للكلمة.

(١٦) ما أشار المؤلّف بأنه سيعالج التطابق في المعنى الوصفي في جزء لخر من كتابه.

(١٧) هنا أشار المؤلّف إلى أنه سيعود إلى هذا الأمر في الفصل الأخير من الكتاب.

في هذه الحالة، وبالتحقيق فيما إذا كان أي منها يوصف حقاً، أو صحيحاً بكونه عزبا، فهل يمكن وصفه بأنه رجل غير متزوج؟، والعكس صحيح وربما كان هذا عند بعض المتكلمين تعابير مترادفة، وعند اخرين غير مترادفة، والحال غير واضحة عند مجموعة ثالثة. وهؤلاء الذين يفسّرون "Unmarried" - لغير المتزوج - بأنها - ببساطة - "Not married" أي لم يسبق له الزواج قطّ. فلا يمكن تطبيق ذلك على المطلّقين، ومع أولئك الدين يطبّقون كلاً من "Bachelor" و "Unmarried" على المطلّقين، فإنهم يعاملون كما يبدو "Bachelor" و "Unmarried" معاملة المترادفين وصفياً.

حينما نريد المعنى التعبيري «أو المعنى التعبيري الاجتماعي» فهو النوع الوحيد من المعاني غير الوصفية، الذي سنتناوله في هذا المجال. ليس هناك من قانون سهل أو مقياس موضوعي - غير متحيّز - يمكننا أن نفصلَ به بين التطابق، والاختلاف، ولكن يحتمل في الأقل - في شواهد خاصة، أن نقرّر أن تعبيرين مترادفين وصفياً أو أكثر قد يختلفان باعتبارِ قوة المعنى وطبيعتهِ وقدرتهِ على التعبير.

على سبيل المثال:

من الواضح بديهياً أن تكون مجموعة من الكلمات نظير:

"Huge" و "Enormous" : للضخم والكبير

"Gigantic" و "Colossal" : للجبار والهائل،

أكثر تعبيراً عن مشاعر الأشخاص الذين يصفون هذه المعاني بـ "Very Big" أو "Very Large" للكبير جداً وربما كانت هاتان مترادفتين وصفياً ومما هو أكثر صعوبة في المقارنة "Huge" و "Enormous"، "Gigantic" و "Colossal" فيما بينها باعتبار اختلاف درجاتها في القدرة التعبيرية، ولكن المتكلّمين يملكون حدساً واضحاً فيما يتّصل باثنتين أو أكثر من هذه الكلمات، والمسألة - مبدئيا - يمكن أن تقرّر نسبياً بواسطة الاختبارات النفسية ذات الطابع الموضوعي. وفيما يخصّ التعابير التي تختلف في طبيعة معناها المعبّر، فالفرق الأكثر وضوحاً يتمثّل بتلك التعابير ذاتِ الطبيعةِ المحايدةِ، والمتعلقة بالتعابير التي تدلّ على الاستحسان، أو عدمه، وكتب علم الدلالة اللغوي مليئة بالأمثلة، نحو:

States ma رجل دولة بإزاء Politician سياسي.

و Thrifty مقتصد بإزاء Mean بخيل.

و Stingy بخيل بإزاء Economical مقتصد.

و Stink رائحة نتنة بإزاء Stench نتن.

و fragrance أرج بإزاء Smell رائحة.

و Crafty ماكر بإزاء Cunning ماكر.

و Skilful ماهر بإزاء Clever ذكي وبارع.

وهكذا دواليك...

وفي حالات كثيرة فإن حقيقةَ هذا التعبيرِ - الذي يدلّ ضمنا على استحسان أو استهجان - يمكن التأكد من معناه الوصفي بسهولة (إن كان له ذلك). وينطبق ذلك على كلمات أخرى منها الكلمتان: "Bithc" (الكلبة) "Swine" (الخنزير) كما كانتا تستخدمان في معناهما المجازي، وربما لم يعد كذلك بالنسبة لأغلب الناطقين باللغة الإنجليزية، فما الحالات التي يمكن لأحد ما أن يصف شخصا حقيقة بأنه كلبة، أو خنزير؟

في حالات مشابهة فإن العنصر التعبيري، وليس الوصفي هو المسيطر، بمعنى أنه الجانب الأساسي للمعنى. إن أغلبَ المفرداتِ المعجميةِ المجردة في الاستعمال اليومي يملك كلا المعنيين. الوصفي والتعبيري كما يشير بعض فلاسفة اللغة فيما يتعلق بالمفردات الخلقية والجمالية، وربما من غير الممكن - نظريا وفي أوقات معينة - فصل المعنى الوصفي عن المعنى التعبيري، ومهما كان الأمر فينبغي أن تكون معرفة المعنى التعبيري لمفردة ما يجب أن تكون واضحة لأنها جزءٌ من قدرات الشخص اللغوية، وكذلك معرفة المعنى الوصفي، هذه هي النقطة الأساسية التي يجب أن توضعَ أمامَنا دائما في هذا البحث، ولو أننا يجب أن نعنى - دائما - عناية شاملة بالمعني الوصفي في مناقشاتنا لأبنية المفردات.

أما الترادف فقد تمت مناقشته بأمثلة عديدة من وجهات نظر مختلفة، ليست فقط في أعمال مقصورة على علم الدلالة اللغوي، ولكن في مختصرات الأسلوبيات، وعلم البلاغة، والنقد الأدبي.

إن هدفي الرئيس، وبالعرض الموجز الذي تّم تقديمهُ هو تأكيد الأهمية النظرية لتمييز الأنواع المتعددة للترادف الجزئي، وكذلك للتمييز بينها وبين شبه الترادف ومن أجل تحقيق هذا الهدف ألزمت بشرح عدد من المشكلات والتعقيدات التي تتطلّب منا مناقشة شاملة لفكرة الترادف والتعامل معها. بعض هذه الأمور ستُذْكر في - غير هذا الموضع - بقدر تعلّق الأمر بالترادف الوصفي، وكذا علاقته بالأفكار التي تتبعه وتستلزمه.

الترادف عند علماء العربية القدامى

الترادف هو «ما اختلف لفظُه واتفقَ معناه باعتبار واحد»[18] نحو «البُرّ، والحنطة، والقمح» و «الأسد، والهزبر، والليث» و «جاء، وأتى»، وبمثل هذا المفهوم حدّده سيبويه بقوله: اختلاف اللفظين والمعنى واحد[19]، وكذا قطرب بقوله «اختلاف اللفظين والمعنى واحد»[20]، وعلى وفق هذا التحديد وسم الأصمعي كتابه الذي اشتمل على مجموعة من ألفاظ هذه الظاهرة بـ «ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه»[21]، وتبعهم المبرّد بقوله «اختلاف اللفظين والمعنى واحد»[22]، وممن اشتهر اسمه أيضا عند معالجة هذه الظاهرة «أبو العباس ثعلب» إذ يروى عنه «إنكار الترادف»[23]، وأقدم من حكى هذا الإنكار في حدود اطلاعي – هو ابنُ السراج، وابن فارس:

قال ابن السّراج: «حُكي لي عن أحمد بن يحيى أنه كان يقول: لا يجوز أن يختلف اللفظ والمعنى واحد»[24].

وقال ابن فارس: «وقال اخرون: ليس منها اسم ولا صفة إلا ومعناه غير معنى الاخر. وبهذا نقول: وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب»[25].

والنصّان لم يذكرا أن ثعلباً ذكر مصطلحَ «الترادف»، أما المتأخّرون فقد كثرت رواياتهم عن ثعلب، وحكوا عنه بأنه ينكر الترادفَ. وورود هذا المصطلح في رواياتهم لا يعني وروده على لسان ثعلب، لأنهم حكوا رأيه بالمعنى، وعند عدم ثبوت هذا يبقى نصُّ ابن السراج هو أوّل نصّ عثرنا عليه يستخدم فيه أحد اشتقاقات مادة «ردف» إذ قال: «إنَّ المعنى إذا ترادفت عليه أسماء مختلفة كـ «بُرّ وحنطة»... من قبل أنه قد يجوز أن يكون

(18) مراعاة للتمييز بين الاسم والصفة
(19) الكتاب 1/24.
(20) أضداد قطرب 243 في مجلة إسلاميكا 5-1932م.
(21) نشر الكتاب منظفر سلمان، (دمشق، 1964م).
(22) ما اتفق لفظه واختلف معناه: للمبرد/2.
(23) سنعالج هذه المسألة بعد حين.
(24) الاشتقاق: لابن السراج/45.
(25) الصاحبي: في فقه اللغة/96.

للمعنى الواحد أسماء يُعرف بكلّ واحد منها، بعد ألا يشركه في شيء منها غيره»[٢٦]. وهو استخدام شديد الصلة بالصطلح الذي شاع فيما بعد، لأنه استعمل فعل المادة الأصلية للمصطلح «ترادف». ثم جاء علي بن عيسى الرماني وخصّ الظاهرة بتأليف مستقل سمّاه «الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى»[٢٧] وجاء المصطلح صريحاً أيضاً على لسان ابن فارس[٢٨].

فالترادف بهذا المعنى أحَدُ المظاهرِ الدلاليةِ التي أدركها أغلبُ علماء العربية، وأولوها عناية خاصّة منذ وقت مبكّر وهي نتيجة من نتائج رواية اللغة وجمعها من القبائل العربية المختلفة، وتمثّلت هذه العناية في إفرادها بالتأليف المستقلّ، أو بتخصيص مباحث في تصانيفهم، وكلا النوعين شملته منهجية عامة تتمثلُ في تدوين ما عرض لهم من الألفاظ والعبارات التي رأوا فيها وقوع الترادف، من دون مراعاةِ الفروق الدلالية التي قد تبرز خلال التدقيق في معانيها، فجاءت معالجاتهم لشرح هذه الألفاظ، وبيان دلالاتها، كأنّها مترادفة في أصل وضعها، لأنّهم لاحظوا تأديتّها لمعنى واحدٍ متعارف عليه في عصرهم، من دون النظر إلى أصول أسمائها، أو الظروف التي رافقت نشوءها، والتطوّرات الدلالية التي مرّت بها، فهي نظرة وصفية لعصر واحدٍ شاع فيه استعمال هذه الألفاظ مترادفة، أي إن الإحساس اللغوي هو عدم التفريق بين دلالات هذه الألفاظ، ولم ينحصر هذا الإحساس عند علماء اللغة فحسب، وإنما نجده عند الأعراب أنفسِهم، وخيرُ دليلٍ على هذا هو

١- محجاورة أبي زيد الأنصاري مع الأعرابي الذي استدلّ على «القصير» بالألفاظ: المحبنطيء، والمتكأكيء، والمتآزف[٢٩].

٢- محاورة ابن الأعرابي مع أعرابي فصيح استدلّ على «السمُّ» بالألفاظ: الحُجال، والقشب، والذّعاف، والجوزل، والأرون[٣٠].

ويرجّح لي أن هذه النظرةَ جاءت على وفق أساس لغوي سليم، وهو أنّ مَنْ يريد إيصال معنى بلفظ معيّن، لا يُعير عناية لمعرفة أصل اللفظ الذي يحمل ذلك المعنى، ونشأته، وتطوّره، بقدر ما يعنيه أمر إيصال المعني للسامع بشكل واضح متعارف عليه، ولعلّ هذا

---

(٢٦) الاشتقاق، لابن السراج ٤٤.

(٢٧) وفي العنوان إشارة واضحة إلى عدم الترادف التام، فهي متقاربة وليست متطابقة.

(٢٨) الصاحبي في فقه اللغة ٤١.

(٢٩) جمهرة اللغة لحبنطأ ٣٧١/٣؛ والصحاح: أزف ١٣٣٠/٤.

(٣٠) الداخل للزاهد ٧٢.

هو الأساس الذي ركن إليه المثبتون لظاهرة الترادف، وهم أغلب علماء العربية، منهم

- الفرّاء في قوله «جنَّ الليل وأجنّ، وغسا، وأعسى، وأغسق، وأظلم، وألبس»[٣١].

- أبو عبيد القاسم بن سلام في قوله «الشَكْم، والشَكْد، والصَّفَد، والفَرض، والرِّفْد، واللُّهْوة، والنَفل»[٣٢]. وكلّها تدل على العطاء.

- الزجّاجي في قوله «يقال للعسل، هو العسل، واللَوص، والأريُ، والضَحك، والسُعابيب، والطَرْيم»[٣٣].

وتكاثرت هذه الألفاظُ المترادفة في بحوثهم نتيجة عدم مراعاة الجوانب اللغوية الأخرى كالزيادة أو القلب والإبدال، وهي من بين الأسباب التي خلقت ألفاظاً جديدةً تحمل دلالات ألفاظ أخرى، وعدّوا الصور الجديدة نتيجة هذه الظواهر من قبيل الترادف ولا يعني هذا أننا لا نجد من بين العلماء المثبتين لفكرة الترادف أنفسهم ممن يرى وجود فروق دلالية بين الألفاظ التي ادعّي فيها وقوع الترادف، فهناك أقوالٌ واضحةٌ في هذا الشأن، من ذلك

قول أبي عبيدة «يقال للفارس شجاع، فإذا تقدّم قيل بطل، فإذا تقدّم شيئاً قيل بُهْمة، فإذا صار إلى الغاية، قيل: أليس»[٣٤].

وشارك الجاحظ، وابن قتيبة، وابن دريد، وابن الأنباري[٣٥] في بيان مثل هذه الفروق، وكأنّ اللمحاتِ الأولى التي جاءت عن الأوائل من علماء العربية، في تلمّس بعض الفروق الدلالية بين مجموعة من الألفاظ المترادفة، هي التي أوحت إلى ابن الأعرابي «شيخ ثعلب بقول رائد في بابه، وهو: كلّ حرفين أوقعتهما العربُ على معنى واحد، في كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه ربّما عرفناه فأخبرنا به، وربّما غَمُض علينا فلم نلزم العرب جهله...»[٣٦].

ويبدو أن هذا القول هو الأساس الذي بنى عليه منكرو الترادف «المتشدّدون» رأيهم، الذي تمثّل في أمرين:

أولهما: وجود فرق دلالي بين الألفاظ التي زُعم ترادفها.

---

(٣١) الأيام والليالي ٣٣

(٣٢) الغريب المصنّف «مخطوط» ٤٧١.

(٣٣) أمالي الزجاجي ١٩.

(٣٤) البيان والتبيين ١/ ٢٥٠.

(٣٥) أدب الكاتب ٦٢٣ جمهرة اللغة ٢/ ٦٧: والزاهر ١/ ٤٧٣.

(٣٦) أضداد ابن الأنباري ٧.

وثانيهما: للعرب في إطلاق كلّ اسم علّه، قد نعلمها لوضوح معالم تلك العلّة، وقد تجهلها لتقادم العهد مثلاً.

وقول ابن الأعرابي يعبّر عن نظرة تاريخية، فهو لم يقتصر على كونها معبّرة عن دلالات متعددة عُرفت في عصره، وإنّما عاد إلى أصولها الأولى التي قد تغمض علل مسميّاتها وهي نظرة لا تعين صاحبها لصعوبة الاهتداء، والاستدلال إلى تلك الأصول القديمة، لعدم توافر أدوات بحثها، كوجود معجم يؤرّخ للألفاظ في نشأتها وتطّورها، وصعوبة الاستدلال لم تكن خافيةً عن ابن الأعرابي، فقد قصدها بقوله «من العلل ما نعلمه، ومنها ما نجهله»... كما لم تكن خافية على غيره من علماء العربية، إذ جاءت على لسان ابن السرّاج وهو يحاور الزجّاج في صعوبة الكشف عن أصول الألفاظ القديمة، إذ قال له: «فما تنكر أن تجيء ألفاظ استُعملت بقصص لم تبلغنا»، فقال الزجّاج «ما أدفع ذلك»[٣٧] وفي هذا إقرار من الزجّاج بهذا الأمر، وعلى الرغم من صراحة القول الذي نُسب لابن الأعرابي في إنكار الترادف، فقد جاءتنا رواياتٌ كثيرةٌ عنه بإسناد تلميذه ثعلب، ظاهرها الإقرار بالترادف. منها:

١- قوله لأحد أصحابه «سبحان الله تصحبنا منذ كذا وكذا، ولا تعلَم أنّ الزّبن والضّيق واحد»[٣٨].

فأسلوب القول - وكأنه استنكار منه - يوحي بأنه قد ردّد القول في الترادف بين هاتين اللفظتين بعينهما، أو أنه قال بالترداف في ألفاظٍ مماثلة.

٢- قوله «يقال للعمامة هي العمامَة، والمشْوذ، والسّبّ، والمِقْطعة، والعصابة، والعصاب، والتاج، والمِكورة»[٣٩].

وهناك مواضع أخرى[٤٠].

وجاء أبو العباس ثعلب، وكان موقفهُ مماثلاً لموقف شيخه ابنِ الأعرابي تجاه ظاهرة الترادف، إذْ كُثرت الحكاية عن إنكاره للترادف، نحو حكاية ابنِ السراج عن إنكاره، وردّه عليه معلّلاً هذه الظاهرة باختلاف اللهجات، وبالاتّساع اللغوي، إذ قال: «وهذا (ثعلب) في

(٣٧) الاشتقاق: لابن السراج ٣٣؛ والخصائص ٦٦/١.
(٣٨) الخصائص ٤٦٧/٢.
(٣٩) أمالي الزجاجي ٤٦٧/٢.
(٤٠) الداخل ٧٢؛ والبئر ٥٧، واشتقاق أسماء الله ١٠٧.

هذا القول أبعد ممن قال: إنه لا يجوز أن يتفق اللفظُ ويختلف المعنى، ولكنا نقول. قد يجوز أن تكون لغات تداخلت فاستعمل هؤلاء لغة هؤلاء، وقد يجوز أن يكونَ وقعَ هذا الاتّساعُ ليُنتفع به في السجع والقوافي...»[41]. وحكاية ابن فارس، إذ جاء عنه وقد خالف في ذلك (الترادف) قوم فزعموا أنّها - وإن اختلفت ألفاظها - فإنها ترجع إلى معنى واحد... وقال اخرون ليس منها اسم، ولاصفة إلاّ ومعناه غير معنى الاخر.. وبهذا نقول، وهو مذهب شيخنا أبي العباس بن يحيى ثعلب[42].

وكما هي الحال عند ابن الأعرابي نجدها عند تلميذه ثعلب، فمع هاتين الروايتين اللتين تشيران إلى إنكار ثعلب للترادف، نجده نفسه قد روى لنا عن شيخه ابن الأعرابي ألفاظا برزت فيها ظاهرة الترادف، إضافة إلى ما أثبته في مجالسه من الألفاظ، التي هي بحكم عَرْضها، وسياقها مترادفة، من ذلك:

١- «يقال غلام نشنش، وشُعْشُع، وبُلبُل، وبُزْبز، إذا كان خفيفاً في السَّفر»[43].

٢- ومن أسماء الكفيل قال. «الزعيم، والصبِّير، والحميل، والأذين، والكفيل...»[44]

ونظائر هذا في المجالس شيء كثير[45].

ومن خلال ما تقدّم يتّضح أمران مختلفان:

الأول، الروايات التي نقلت لنا إنكاره لهذه الظاهرة.

الثاني، إقراره بها عن طريق إثباته لشواهد منها في مجالسه.

ولا سبيل إلى حلّ هذا الاختلاف إلاّ احتمالان:

أولهما، تغيِّر وجهة نظره من الإنكار إلى الاعتراف.

وثانيهما، «وهو الراجح عندي» عدمُ الاعتراف بالترادف المطلق، وإنّما بإفادة الألفاظ معنى عاماً يُفهم منه المراد، دون التدقيق في الفروق الدلالية الدقيقة التي تتضمنها الألفاظُ، تلك الفروق التي لا تصل إلى حدّ الاختلاف.

ولعلّ ابنَ فارس قد نقل فكرة «ثعلب» عندما حاول أن يردّ على منكري رأيه إذ قال «وأما قولهم إن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يعبّر عن الشيء بالشيء، فإنا نقول إنّما عبّر عنه من طريق المشاكلة، ولسنا نقولك إنّ اللفظتين مختلفتان، فيلزمنا ما قالوه، وإنّما نقول

(٤١) الاشتقاق لابن السراج ٤٥.

(٤٢) الصاحبي في فقه اللغة ٩٦.

(٤٣، ٤٤، ٤٥) مجالس ثعلب ١/١١، ٧٧، ١٣٣، ٢/٢٤٧، ٥٠٣.

إنّ في كله واحدة منهما معنى ليس في الأخرى»[٤٦].

وممن اشتهر بإنكار الترادف – أيضاً – ابنُ درستويه، فقد نُقل عنه قوله. «فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد، وليس يجيء شيء من هذا الباب إلا على لغتين متباينتين... أو يكون على معنيين مختلفين، أو تشبيه شيء بشيء»[٤٧]، وما يُفهم من صَدْر حديث ابن درستويه هو إنكار الترادف عموماً لكنّه استدرك، واعترف بوقوعه لعلّتين، هما.

١– اختلاف اللهجات، وتداخلها، وتأثّر بعضها ببعض.

٢– الاتّساع اللغوي، باستعمال المجاز الذي عبّر عنه بـ (تشبيه شيء بشيء).

فإذا زُعم الترادف، ولم تكن إحدى هاتين العلّتين سبباً في وجودها، فلابّد أن تكون هناك فروقٌ لم يقفْ عليها اللغويون.

وممن حُشر اسمه مع منكري الترادف، «أبو عليّ الفارسي» بسبب المحاورة التي جرت بينه وبين ابن خالويه في قوله «أحفظ للسيف خمسين اسماً، فتبسّم أبو علي وقال. ما أحفظ له إلا اسماً واحداً هو السيف. قال ابن خالويه: فأين المهنّد، والصارم، وكذا، وكذا؟، فقال أبو علي. هذه صفات، وكأنّ الشيخ لا يفرّق بين الاسم والصفة»[٤٨]، فأبو علي الفارسي لم ينظر إلى وحدة دلالة الأسماء التي تُطلق على السيف، فالاسمُ واحدٌ، وما تبقىّ صفاتٌ نُعت بها، لأسباب معيّنة، ولاترادف بين الأسماء وصفاتها.

ولم يكن أبو علي متفرّداً في هذا الموقف، بل يمكننا تلمّس هذه النظرة في اراء اللغويين العرب، الذين رأوا أن دلالة الألفاظ التي أطلقت على السيف هي أقرب إلى الصفات منها إلى الأسماء.

فالمشرفَي· كما يراه أبو عبيدة هو نسبة إلى «مشارف» وهي قرى معروفة عندهم[٤٩].

والمُذكَر· ما كانت شفرته مصنوعة من الحديد الذُكَر، كما قال أبو عبيدة[٥٠].

والمهنّد نسبة إلى الهند، كما ذكر ابن دريد[٥١].

لكننا لا ننكر تغافل الإنسان العربي أصل إطلاق هذه الصفات، واستخدامها أسماء فالشاعر الجاهلي – مثلاً – استعملها كلّها للسيف من دون تقييد، وقد اتخذ الباحثون

---

(٤٦) الصاحبي في فقه اللغة ٩٧

(٤٧) المزهر ١/٣٨٤.

(٤٨) المزهر ١/٤٠٥.

(٤٩، ٥٠) الصحاح· واللسان: شرف.

(٥١) جمهرة اللغة· هند ٢/٣٠٥

المحدثون[52] من موقف أبي عليّ مع ابن خالويه دليلاً على إنكاره لظاهرة الترادف، وهو أمر غير دقيق - كما يبدو لي - لأنه لم يرد عن تلميذهِ ابن جنّي الذي صحبه ما يقربُ من أربعين سنة، بل ورد عنه غير هذا، فقد نقل عنه، أنه كان يعتمد على الترادف في التقريب والإيضاح، قال «وكان أبو علي - رحمة الله - إذا عبّر عن معنى بلفظ ما، فلم يفهمه القارىء... أعاد ذلك المعنى عينه بلفظ غيره ففهمه»[53]، أي: يذكر مرادفه، ثم إنه نقل عنه ألفاظاً مترادفة، رواها أبو علي، ولم يعقب عليها، وكأنه ارتضاها، وأقرّها، وحكاها لتلميذه - ابن جنّي - من ذلك:

«حبيٌ وسحاب»[54] ومن أسماء الحاجة «الحاجة.... والإرب.... واللُبانة والأشكلة، والشّهلاء...»[55]، ومما قاله أبو علي نفسه في كتابه «الحجّة» من أنّ «الختم والطّبع واحد»[56] ومع هذا كله فلو كان ابن جنّي - وهو العارف بأسرار شيخه أبي عليّ - يعلم إنكاره الترادف لأحجم عن روايته.

وملخّص ما ذُكر هو: أن أشهر منكري الترادف قد رويت عنهم ألفاظٌ مترادفةٌ، وإزاء هذا التناقض الظاهر تظهر أمامنا أمور عدة، أبرزها:

١- افتراض قولين لكلّ واحد منهم في ورود الترادف.

٢- لابن الأعرابي منهج واضح في إنكار الترادف، فهو يرى فروقاً دلالية في الألفاظ التي زعم ترادفها، وهي على نوعين:

أولهما، فروق واضحة المعالم، من اليسير التنبيه عليها.

وثانيهما، فروق غامضة، ليس بالإمكان التنبيهُ عليها، لأن للعرب في كل تسمية علّة رأوها، وعلى وفق هذا يُفسرّ ورود المترادف على لسان ابن الأعرابي، فهو - في أكبر الظن - يرى فيها ترادفاً ظاهرياً يحملُ بين طياته فروقاً لاندركها، ويبدو أن ثعلباً تأثر بمذهب شيخه ابن الأعرابي، يؤيد هذا عدم وقوفنا على رأي صريح له في هذه الظاهرة اللغوية.

٣- أما ابن درستويه فرأيه واضح - أيضاً - فهو من جانب متابع لابن الأعرابي، إذ

(٥٢) في اللهجات العربية ١٧٥؛ دور الكلمة في اللغة ١٠٦، فصول في فقه العربية ٣١١.

(٥٣) الخصائص ٤٦٨/٢.

(٥٤، ٥٥) الخصائص ١٢٦/٢-١٢٧.

(٥٦) الحجة في علل القراءات السبع ٢٢٥

لاترادف عندهما في أصل الوضع، أما في الجانب الثاني فنجده أصيلاً في إضافته التي يرى فيها أنّ ما جاء من الألفاظ المترادفة، كان بسبب الاختلاف اللهجي، ومن ثمّ تداخله، وتأثّر بعضه ببعض، أو بسبب انتقال استعمال المعاني من الحقيقة إلى المجاز، وهما من أبرز أسباب نشأة المترادف.

٤- أما عدّ أبي علي الفارسي مع منكري الترادفِ - لمجرّدِ موقف لغوي واحد، ربما لا يكون فيه متفرّدا، وهو كونه يرى أن الألفاظ «الكثيرة التي أطلقت على السيف هي صفاتٌ، والاسم واحد هو «السيف، فمسألة غير دقيقة، وذلك لأن المتفحص لمعاني هذه الألفاظ في المعاجم العربية يجدها صفاتٍ، أو هي أقرب ما تكون إليها، فهم لم يثبتوا أمامها بأنها أسماء مجردة للسيف، بل هي أسماء لسيوف بأوضاع معيّنة في موادّها، أو شكلها، أو مصدر صنعها، ولكن مع هذا فالناطق العربي يستعملها جميعاً في شعره ونثره بمعنى السيف دونما أيّة تفرقة، ولعلّ هذا الاستعمالَ هو من الأسباب التي دعت العلماء إلى القول بترادفها. ويضاف إلى هذا عدم ورود هذا الإنكار عن تلميذه ابنِ جنّي، بل أثبت العكس من ذلك.

وفي مقابل هذا نجد الأديب أبا هلال العسكري[٥٧] صاحب التفسير المتشدّد في ظاهرة الترادف، إذ رأي من خلال نظرة أدبية دقيقة محققة في المعاني أن هناك فروقاً تتخلّل معاني الألفاظ التي أدّعي ترادفها. وهي فروقٌ دقيقة لتقارب المعاني العامة، في مثل العلم والمعرفة، والفطنة والذكاء، والخطأ والغلط، وقد وضع أبو هلال نصب عينيه نظرة سابقيه من منكري الترادف وهي (كون اختلاف العباراتِ، والأسماء موجباً لاختلافِ المعاني في كلّ لغة)[٥٨].

وحاول تجسيد هذه النظرة من خلال وضع أسس محدّدة توصله إلى وضع تلك الفكرة في حيّز التنفيذ، من ذلك:

١- الفرق في أصل الاشتقاق للكلمتين المترادفتين.

- نظير: السياسة والتدبير، فلكلٍّ منهما أصل مختلف عن الثاني.

٢- الاختلاف في صيغة اللفظ، نظير: الاستفهام والسؤال.

فالاستفهام استفعال، يستخدم للطلب، والسؤال يستدعي جواباً، ثم إن الاستفهام لا

(٥٧) في كتابه (الفروق اللغوية).

(٥٨) الفروق اللغوية ١٠-١٣.

يكون إلاّ لما يجهله المستفهم ويشكّ فيه، وأما السؤال فقد يجوز أن يسأل الإنسان عَما يعلم وعَما لا يعلم.

٣- الاختلاف في دلالة الصيغة الصرفية من خلال اختلاف حركة البنية.

نظير الضُعف، والضَعف - بالضّم والفتح - فالضُعف - بالضّم يكون في الجسد خاصة. وبالفتح: يكون في الجسد، والرأي، والعقل.

٤- الاختلاف في الاستعمال النحوي.

نظير العلم والمعرفة، فالعلم يتعدّى إلى مفعولين، والمعرفة تتعدّى إلى مفعول واحد وكذا نظير العفو والغفران، فعفوتُ عنه تعني محو الذنب والعقاب عنه، وغفرت له تعني أنك سترت له ذنبه.

٥- الاختلاف في اعتبار النقيض.

نظير. الهجو، والذّم فنقيض الهجو المدح، ونقيض الذّم الحمد.

٦- الاختلاف في العموم والخصوص.

نظير النعت، والصفة، فالنعت لما يتغَير من الصفات، والصفة لما يتغَير ولما لا يتغير، فالصفة أعم من النعت[٥٩].

وعلى العموم فإن نظرةَ العسكري متشدّدةٌ في قبول الترادف، ومع هذا فإنهُ يجيرُ وقوعه إما من باب الاتّساع المجازي كما في قوله «الفرق بين الحنين والاشتياق، وذلك أن أصل الحنين في اللغة هو صوت من أصوات الإبل تحدثها إذا اشتاقت إلى أوطانها، ثم كُثر ذلك حتى أُجري اسم كل واحد منهما على الاخر كما يجري على السبب، وعلى المسبّب اسم السبب»[٦٠].

ومثله قوله: «وقد يستعمل الضعف مكان الوهن مجازاً»[٦١].

وإما من باب اختلاف اللهجات، كما في قوله: «فإذا اعتبرت هذه المعاني[٦٢] وما شاكلها في كلمتين، ولم يتبَين لك الفرق بين معنييهما فأعلم أنهما من لغتين، مثل القِدْر بالبصرية، والبرمة بالمكية[٦٣].

---

(٥٩) المصدر نفسه. ١٠-١٤-٩٤-١٦-٢٥-١٤-٣٨.

(٦٠، ٦١) الفروق اللغوية ١٦/٩٣.

(٦٢) يريد أسس الاختلاف المذكورة سابقاً.

(٦٣) الفروق اللغوية ١٦.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أن بعض دارسي الترادف من علماء العربية قد شمل ترادف التعابير، ولم يقتصر على الألفاظ المفردة، من هؤلاء علي بن عيسى الرماني في كتابه (الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى)، من ذلك[٦٤] قوله:

في عدم الاكتراث: «لم أحفل به، ولم أُبال به، ولم أكترث له».

وقوله في الاطمئنان: «أنسَ به، واستنامَ إليه، واستراحَ إليه، وتمكّن منه».

اسباب نشأة الترادف

ذكرنا أن أغلب علماء العربية أقرّوا بوجود الترادفِ في العربية، ودوّنوا ما عَرَض لهم من ألفاظ أحسّوا بوحدة معانيها من دون مناقشة مسألة النشأة، سوى إشاراتٍ جاءت نتيجة الخلاف الذي دار بينهم حول هذه الظاهرة، وهي - على الرغم من قلّتها - علميةٌ في رصدها،وقد كان لها صدى في الدراسات اللغوية الحديثة، من ذلك:

١- اختلاف اللهجات وتأثر بعضها ببعض

وهو عامل أشار إليه «ابن السراج»[٦٥] بصراحة في ردّه على ما حُكي له عن ثعلب، وأكّده «ابن درستويه»[٦٦]، وارتضاه ابن جنّي بقوله «وإذا كثُر على المعنى الواحد ألفاظ مختلفة فسُمعت في لغة إنسان واحد، فإنّ أحرى ذلك، أن يكون قد أفاد أكثرها، أو طرفاً منها»[٦٧]، وقال أيضاً. «وكلّما كثُرت الألفاظُ على المعنى الواحد، كان ذلك أولى بأن تكونَ لغاتٍ لجماعات، اجتمعت لإنسان واحد، من هنا، ومن هناك»[٦٨]، ويُفهم من هذا أنّهم لا يرون وقوع الترادف في أصل اللهجة الواحدة، لأنّ القبيلة الواحدة لا تتواطأ في المعنى الواحد على ذلك كلّه»، أي: على ألفاظ مختلفة.

من ذلك:

- ما رواه ابن السكيت من أنّ الوذيلة هي المراة عند هُذيل[٦٩].
- وما رواه الجاحظ من أن الحنطة لغة كوفية، والقمح لغة شامية، أما البرّ - وإن لم ينسبها - لكنّ شواهده عنها تفيد أنها قرشية[٧٠].

(٦٤) الألفاظ المترادفة: ٧٠، ٨٢، ٨٦.
(٦٥) الاشتقاق لابن السراج ٤٥.
(٦٦) المزهر ١/٣٥٨.
(٦٧، ٦٨) الخصائص ١/٣٧٣: ٣٧٤: ٣٧٣.
(٦٩) إصلاح المنطق ٢٤٩؛ والصحاح: وذل ٥/١٨٤١.
(٧٠) البيان والتبيين ١/١٧-١٨.

وتابع المحدثون[٧١] القدماء في ذكر دور الاختلاف اللهجي في نشأة الترادف

٢- انتقال استعمال الدلالة من الحقيقة إلى المجاز

وهو أحد عاملين ذكرهما «ابن درستويه» صراحة، بقوله «وليس يجيء شيء من هذا الباب إلاّ على لغتين متباينتين... أو تشبيه شيء بشيء»[٧٢]. وعبارة تشبيه «شيء بشيء» إدراك منه للتطور الدلالي الذي يطرأ على مجموعة من الألفاظ حتى تستخدم بدلالات جديدة لعلاقة قائمة على التشبيه، ولعلّه لم يرد هناك حصرُ هذا النوع من المجاز، وإنّما أراد التمثيل، ومقصده عام يشمل أنواع المجاز الأخرى.

ومن هذا يتبيّن لنا أثر هذا الانتقال الدلالي في كسب الصيغ دلالات جديدة، ولمّا تقادم العهد، وكثُر استعمالها، وتنوسي مجازها، جمعها أصحاب المعاجم، وكأنها صيغ جديدة، فجمعت إلى جنب الصيغ القديمة، وكأنها مترادفةٌ في أصل الوضع، يستثنى من هذا العمل محاولة الزمخشري - في معجمه «أساس البلاغة» - في التفريق بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للفظة الواحدة، وكرّر المحدثون أثر هذا العامل في خلق هذه الظاهرة[٧٣]

٣- شيوع استعمال الصفات أسماء للشيء

وهو عامل فطن إليه أبو علي الفارسي في محاورته السابقة الذكر - مع ابن خالويه، الذي رأى فيها أنّ للسيف اسماً واحداً، وما تبقّى فهي صفات أشيع استعمالها بعد أن تنوسيت معانيها الوصفية، حتى أصبحت كالأسماء له، بينما يرى ابن خالويه أنها كلّها أسماء للسيف، وأساس عدم الاتفاق بينهما هو اختلاف وجهة نظر كل منهما لهذه الألفاظ

- فابن خالويه نظر إليها نظرة وصفية من خلال عصره، إذْ رأى أنها أسماء تُطلق على السيف دونما أيّ شعور بما تدلّ عليه من الوصفية

أما أبو علي فنظر إليها نظرة تاريخية، وعاد إلى أصول هذه الأسماء ودلالاتها الحقيقية، وما تحمل من معان «وصفية».

- وأكّد المحدثون أثر هذا الشيوع في خلْق الترادف[٧٤].

(٧١) فقه اللغة، لوافي ١٧٢، فصول في فقه العربية ٣١٦.
(٧٢) المزهر ١/٣٨٥.
(٧٣) في اللهجات العربية: ١٨٣.
(٧٤) في اللهجات العربية: ١٨٢، وفقه اللغة، للدكتور وافي: ١٧٤.

٤- التطوّر اللغوي، وهو نوعان

أ- تطور صوتي

والتطور الصوتي عامل لم يُشر إليه علماء العربية صراحة، غير أنه يبرز من خلال شواهد المترادف عندهم، فعدد غير قليل مما رووه من ألفاظ هذه الظاهرة لم يتغير بين اللفظين، أو الألفاظ المتعددة إلا صوت واحد، أي: وقع إبدال في أحد أصواتها، فهي لفظ واحد نطق بصور صوتية مختلفة تحت تأثيرِ الاختلافِ اللهجي، ومع ذلك فقد عدّوه من قبيل الترادف.

من ذلك ما رواه الأصمعي: الصقر، السقر، والزقر للطير المعروف، فاللفظ واحد، وما حدث هو تعاقب أصوات الصفير على أول الكلمة.

ومنه أيضا: الحثالة، والحفالة، والحذالة: للشيء الرديء. إلا أن اللغويين عدّوها ألفاظا كَثُرت على المعنى الواحد[٧٥]. بسبب تداخل اللهجات المختلفة.

وقد رفض المحدثون[٧٦] جعل نظائر هذه الألفاظ من قبيل الترادف، لأنها تندرج تحت ظاهرة الإبدال.

ب- تطور دلالي

ومفاد هذا النوع من التطور هو أن جملةً من الألفاظ متقاربة في معانيها وبمرور الزمن، وكثرةِ استخدامها الواحدة مكانَ الأخرى تصبح وكأنها مترادفةً، وجاء أصحابُ المعاجم وجعلوها من المترادف.

وهذا عامل أدركه «ابن جني» وخصّه بباب مستقل سماه «باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني» وقال فيه: «وذلك أن تجد للمعنى الواحد أسماء كثيرة، فتبحث عن أصل كلّ اسم منها فتجده مفضي المعنى إلى معنى صاحبه»[٧٧] واستدلّ بألفاظ رواها عن أسلافه: كالطبيعة، والنحيتة، والغريزة، والنحيزة، والسجية، والسليقة، وعند شرحه لهذه الألفاظ وقف على أن جميع معانيها تؤذن بالألف والملاينة والإصحاب والمتابعة، ويبدو أنهم قد يدركون الفروق على دقّتها، ولكنهم قد يريدون الاتساعَ في التعبير

(٧٥) الخصائص ١/٣٧٤.
(٧٦) في اللهجات العربية ١٧٩.
(٧٧) الخصائص ٢/١١٣.

أحيانا[78]. من ذلك قول ابن السراج «وقد يجوز أن يكون وقع هذا الاتساع ليُنتفع به في السجع والقوافي»[79]، وقريب منه قول الزجاجي «ألا ترى أنه يقال جلس الحائط، ولا يقال: قَعد، يذهب إلى أن جلس معناه: الانتصاب والارتفاع عن الأرض، من الجليس وهو مارتفع عن الأرض... ثم اتُّسع في ذلك، واستُعمل كلّ واحد منهما مكانَ صاحبه»[80]، أي إنهم أدركوا ما بين اللفظين من فروق دلالية طفيفة، ولكنهم تسامحوا من أجل الاتّساع في التعبير، وعلى العموم فالتطور الدلالي من العوامل التي أقرّها المحدثون في نشأة الترادف[81].

٥- الاقتراض اللغوي

دخلت اللغة العربية جملة من ألفاظ لغات أخرى، وقد جاءت هذه الألفاظ عير العربية على لسان الأعراب الشعراء، وفيها قال الجاحظُ «وقد يتملّح الأعرابي بأن يدخل في شعره شيئا من كلام الفارسية»[82]، وأشيع استعمال هذه الألفاظ، حتى أصبح لمجموعة من المعاني أكثرمن لفظ واحد، بعضها عربي، وبعضُها غيرُ عربي نتيجة لهذا الاقتراض. من هذا. قول أبي عبيدة «الأشنان هو الحرض بالعربية»[83]، والأولى فارسية، وقول ابن الأعرابي «يقال للزعفران: الشعر، والفيد، والملاب، والعبير». على الرغم أن الملاب فارسي معرّب[84]، وقول ابن دريد. «عرب الشام يسمون الخوخ الدراقن وهو معرّب»[85] فالاقتراض - إذا - عامل أسهم في نشأة الترادف كما يرى المحدثون - أيضا[86].

وأخيراً فهذه هي نظرة علماء العربية القدامى إلى ظاهرةِ الترادف وأسلوب دراستها، وهي - على الرغم من زمنها الموغل في القدم - ذات ومضات نيرة في هذا الميدان الدلالي هذه الومضات التي تشجعنا على مقارنتها بأسلوب دراسة غربية معاصرة للظاهرة نفسها، مع كونها قياساً مع الفارق.

فمن خلال شرح كلّ من جون لاينز، والعرب القدماء لظاهرة الترادف نستطيعُ أن

(٧٨) المزهر للسيوطي ١/٤٠٠
(٧٩) الاشتقاق، لابن السراج ٤٥.
(٨٠) اشتقاق أسماء الله ١٧٧.
(٨١) في اللهجات العربية ١٨٣؛ فصول في فقه العربية ٣١٩.
(٨٢) البيان والتبيين ١/١٤١.
(٨٣، ٨٤) المعرب؛ للجواليقي ٧٢، ٣٦٤.
(٨٥) جمهرة اللغة ٣/٤٠٣.
(٨٦) فصول في فقه العربية ٣٢١.

نجري مقارنة مختصرة في المنهج العام لكلٍّ منهما، وسنقف على الأمور الآتية:

١- ما اشتركا فيه

أ- رَصْد ظاهرة الترادف وتعريفها.

ت- عدم اقتصار الترادف على الألفاظ، بل شموله للجمل أيضاً.

ج- التمييز بين أن يكون الترادفُ تاماً، وأن يكون جزئياً، مع لختلاف بسيط في إطلاق المصطلحات.

د- اتخاذ الترادف التام أساساً ومعياراً في إثبات وجود الظاهرة، وهو رأي لجمهرة من علماء العربية.

٢- ما تميز به عرض «علماء العربية» هو:

أ- تناول بعضهم (كابن الأعرابي) ألفاظ هذه الظاهرة من خلال النظرة التاريخية والنظرة الوصفية.

ب- تتّبع علل نشأة ظاهرة الترادف، ورصد أسبابها المتمثلة في:

الخلاف اللهجي، وشيوع استعمال الصفات حتى تكون أسماء للأشياء، والتطوّر الدلالي، والاتساع المجازي، والاقتراض اللغوي.

وهو تتّبع منشؤه نظرتهم إلى أن الأصل في أن يكون لكلّ لفظ معنى واحد، ثم دخلت عليه معان أخرى للأسباب المذكورة.

٣- ما تميز به عرض «جون لاينز» هو:

أ- تصنيف المعنى إلى فكري، وعاطفي، فالفكري - عنده - هو الأساس الذي يُعرف به المترادف، أما العاطفي، فهو: ما يثيره اللفظُ في السامع من عواملَ نفسيةٍ وإيحائية، ومن ثم الحكم على اللفظ المترادف من حيث المعنيان كلاهما.

ب- تحديد شروط الترادف المطلق وهي:

تماثل معاني الألفاظ، وترادفها في السياقات كافةً، وتطابقها في أبعاد المعنى جميعاً، سواء أكانت أبعاداً وصفية أم كانت تعبيرية (أي. ذات قوة في التعبير عن مشاعر المتكلم).

مصادر الدراسة العربية

١- أدب الكاتب، لابن قتيبة، تح: محمد محيي الدين (القاهرة، ١٩٦٣).
٢- الاشتقاق، لابن السراج، تح: محمد صالح (بغداد، ١٩٧٣).
٣- اشتقاق أسماء الله، للزجاجي، تح: عبد الحسين المبارك (النجف، ١٩٧٤)
٤- إصلاح المنطق، لابن السكيت، تح أحمد شاكر وهارون (القاهرة، ١٩٧٠)
٥- الأضداد، لابن الأنباري، تح: محمد أبو الفضل (الكويت، ١٩٦٠)
٦- الأضداد، لقطرب، نشر كوفلر (مجلة إسلاميكا الألمانية، ١٩٣٢).
٧- الألفاظ المترادفة، للرماني تح د. فتح الله المصري (المنصورة - مصر ١٩٨٨).
٨- أمالي الزجاجي، تحق: عبد السلام هارون (القاهرة، ١٩٨٢).
٩- الأيام والليالي للفراء تح: إبراهيم الابياري (القاهرة، ١٣٨٢).
١٠- البئر، لابن الأعرابي، تح: د. رمضان عبد التواب (القاهرة، ١٩٧٠).
١١- البخلاء، للجاحظ، تح: د. طه الحاجري (القاهرة، لا.ت).
١٢- البيان والتبيين، للجاحظ، تح: عبد السلام هارون (القاهرة ١٩٧٥).
١٣- تأويل مشكل القران، لابن قتيبة، تح السيد أحمد صقر (القاهرة، ١٩٧٣).
١٤- جمهرة اللغة، لابن دريد (حيدر اباد الدكن - الهند ١٣٤٤).
١٥- الحجة في علل القراءات السبع، لأبي علي الفارسي، تح: النجدي (القاهرة، ١٩٦٥).
١٦- الخصائص، لابن جنّي، تح: محمد علي النجار (القاهرة، ١٩٥٢).
١٧- دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة. كمال بشر (القاهرة، ١٩٦٢).
١٨- الزاهر لابن الأنباري، تح: د. حاتم الضامن (بغداد، ١٩٧٩).
١٩- الصاحبي في فقه اللغة، لابن فارس، تح. د. الشويمي (بيروت، ١٩٦٤).
٢٠- الصحاح، للجوهري، تح: أحمد عبد الغفور (بيروت ١٩٧٩).
٢١- علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة، د. حجازي (القاهرة، ١٩٧٠).
٢٢- الغريب المصنف، لأبي عبيد، مخطوط (دار الكتب المصرية ١٣٣) لغة تيمور.
٢٣- الفروق اللغوية، للعسكري، تح: القدسي (بيروت، ١٩٨١).
٢٤- فصول في فقه اللعربية، د. رمضان عبد التواب (القاهرة ١٩٨٠).

٢٥- اللغة، د. عبد الواحد وافي (القاهرة، ١٩٧٢).
٢٦- في اللهجات العربية، د. أنيس (القاهرة، ١٩٧٣).
٢٧- الكتاب، لسيبويه (طبعة بولاق، ١٣١٧).
٢٨- لسان العرب لابن منظور (طبعة دار صادر، بيروت).
٢٩- ما اتفق لفظه واختلف معناه، للأسمعي (دمشق ١٩٦٤).
٣٠- المجالس، لثعلب، تح: عبد السلام هارون (القاهرة ١٩٤٨).
٣١- المداخل، للزاهد، تح: محمد اعبد الجواد (القاهرة، لا.ت).
٣٢- المزهر في اللغة، للسيوطي، تح: محمد أبو الفضل (القاهرة، ١٩٥٨).
٣٣- المعرّب، للجواليقي، تح: أحمد شاكر (القاهرة ١٩٦٩).

كتب جون لاينز

١- علم الدلالة، ترجمة: مجيد الماشطة ولخرين (البصرة، ١٩٨٠).
٢- اللغة والمعني السياق، ترجمة: د. عباس صادق (بغداد، ١٩٨٧).
٣- Linguistic Semantics (Cambridge, 1995) .



رسالة في «زال»
لحسين بن إبراهيم البارودي
التونسي المتوفى سنة ١١٩٩هـ

دكتورة

أحلام خليل محمد خليل (*)

(*) مدرس النحو بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي.



ملخص البحث

موضوع التحقيق شائق طريف، يتناول الكلام على مسألة من مسائل العربية وهي (زال) من حيث معناها ومبناها وتمامُها ونقصانُها واستعمالُها في لغة العرب.

وقد استهل الشيخ أبو عبد الله حسين بن إبراهيم البارودي مؤلفُ هذا الأثر النفيس حديثه عن (زال) بذكر معانيها اللغوية، وأوى في ذلك إلى معجمين عظيمين من معاجم العربية هما: الصحاح والقاموس المحيط.

وبسط المؤلف بعد ذلك القول في تصريف (زال) وما يعتريها من ضروب الإعلال عند اتصالها بالضمائر، ومضارعها، وأمرها، ومصدرها وتعديها ولزومها وأبوابها الصرفية، إذ يحتاج إلى ذلك أشدَّ احتياج لكثرة دورانها في كلام العرب.

وقد استاق المؤلف كلام العلماء الفحول وآراءهم ومنهم: ابن الحاجب والرضي الاستراباذي وابن مالك والسيد الشريف الجرجاني والسعد التفتازاني وابن أم قاسم المرادي والجاربُردي والفاكهي وغيرهم، وأحال على بعض الموارد الأصيلة في بابها.

وكانت للمؤلف بعضُ الاستدراكات البارعة والتعقيبات الدقيقة التي تدل على رسوخه في علم الصرف وتضلعه منه، وإحاطته بمسائله وقضاياه ومصادره.

وتقدم التحقيقَ تعريفٌ بالمؤلف ورسالته.

المقدمـــة

الحمدُ للّه ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه النبيِّ العربي الأمين.

وبعُد، فقد عرض مؤلفو كتب النحو لـ «مازال» عند حديثهم عن كان وأخواتها، وفصّلوا القولَ فيها، وأشبعوا البحث في الخلاف في تقديم خبر (مازال) عليها، ولم أجدْ رسالةً مفردة فيها غيرَ هذه الرسالة التي سأتحدّث عنها.

ولهذا فقد سعيتُ للحصول على صورة من هذه الرسالة لتحقيقها لتتم الفائدة للباحثين

فالحمدُ للّه الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أنْ هدانا اللّه، وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلتُ وإليه أُنيب.

رسالة (زال) للبارودي

هذه رسالة في (زال)، لحسين بن إبراهيم البارودي التونسي المتوفى نحو ١١٩٩هـ، وكلّ ما نعرفه عنه أنّه تولّى خطة الإفتاء، وله رسالة ردّ بها على رسالة لطف الله الأزميري فيمن أفسد الركعتين الأخيرتين. وكانت له مساجلاتٌ معه[١]. ووصلت إلينا شجرة نسبه[٢].

مصادر المؤلف في رسالته

اعتمد المؤلف في رسالته هذه على جملة كتبٍ، منها:

ألفية ابن مالك.

حاشية المرادي على شرح ابن الناظم.

شرح التسهيل للدماميني.

شرح التصريح للأزهري.

شرح التفتازاني على العزي.

شرح الجاربُردي على الشافية.

شرح الرضي على الشافية.

شرح الشافية لابن الحاجب.

شرح الشريف الجرجاني على التصريف العزي.

شرح قطر الندى للفاكهي.

الصحاح للجوهري.

القاموس المحيط للفيروزآبادي.

الكتاب لسيبويه.

مراح الأرواح لأحمد بن علي بن مسعود.

---

(١) تراجم المؤلفين التونسيين ١/٩٦.

(٢) العلماء التونسيون ١١٢.

منهجه العام

استوفى المؤلف ذكرَ مسائل (زال) بنوعيها التامِّ والناقصِ، وأبرز آراء النحويين في النوعين[٣].

خلص فيها إلى أنَّ (زال) ناقصة وتامة، فالتامة نوعان:

زال يزول من باب نصر زوالاً بمعنى الذهاب والاستحالة، فهي فعلٌ قاصرٌ، وقد تكون للانتقال فتتعدى بـ (عن).

وزاله يزيله من باب ضرب زيلاً بمعنى نقله عن مكانه أو ميّز البعض عن البعض، فهي متعدية لمفعول واحد.

والناقصة مازال بمعنى ما برح، ومضارعها إمّا مايزال من باب علم يائية بالأصالة أو واوية مغيرة من زال يزول التامة. وإمّا ما يزيل يائية من باب ضرب أصلية أو منقولة من زاله يزيله.

مخطوط الرسالة

تقع الرسالة في ثماني ورقات، في كل صفحة ثلاثةٌ وعشرون سطراً. كتبها المؤلفُ بنفسه سنة ١١٧٣هـ، وبخط مغربي، وقد ألحقنا الصفحتين الأولى والأخيرة

والرسالة صورة عن نسخة دار الكتب الوطنية بتونس المرقَّمة ٢٠٤٥.

والحمدُ للّه أوّلاً وآخراً

---

(٣) ينظر شرح اللمع للاصفهاني ٣٤١/١، واللباب في علل البناء والاعراب للعكبري ١٦٧/١، وشرح التسهيل لابن مالك ٣٤١/١.

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم، صلّى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم.

هذه رسالة في «زال» لشيخنا أبي عبُيد الله حسين بن إبراهيم البارودي عفا اللّه عنه وغفر لنا وله ولجميع المسلمين.

الحمدُ للّه المنزّه عن النقائص، المتصّف بصفات الكمال الذي مازال ولايزول وهو المنزّه عن الزّوال بكل حال. والصلاة والسلامُ على رسوله المبعوث بزيل[4] الحقّ عن الباطل فمازال يز يله حتى انزال، وعلى اله وأصحابه الذين لم يزالوا محافظين على سننه بإقامة سُنَنِه في الأفعال والأقوال وبعد، فلما كان معنى «مازال» الناقصة وتصريفها متوقفاً على معرفة التّامّتين شبيهتيْها في اللفظ، ولذا كان كثيرٌ من النحّاة عند الكلام عليها يُقيّدونها بقولهم «زال» ماضي «يزال» لاماضي «يزيلُ»[5] ولا «يزولُ»[6] فإنهما تامّان على مافيه كما يأتيك إن شاء الله تعالى بيانُه، أردنا تقديم بيانهما عليها، ليكون الناظرُ فيهما على بصيرةٍ، فقلنا ومن اللّه نستمدّ التوفيق إلى أقوم طريق.

اعلمْ، وفّقنا الله تعالى وإيّاك إلى طريق السداد، أنّه[7] قال في القاموس في باب اللام وفصل الزاي من مادة الواو بعد الزاي. (الزُّوال الذهابُ والاستحالة، زال، يزول، ويزال قليلة، عن أبي علي[8] زوالا وزُؤُولاً وزَويلاً وزولاناً وأزوَلَ ازولالاً، وأَزَلْته وزَوَّلْته، وزِلْتُهُ بالكسر أزالُهُ وأزيلُه وزُلْت عن مكاني بالضم زَوالاً وزُؤولاً وأَزَلْته)[9] انتهى.

وفي الصحاح: (وزالَ الشيء من مكانه يزول زوالاً، وأزاله غيره وزَوَّلَهُ، فانزال)[10] انتهى. فَعُلِمَ منه أنّ (زال) هذه فعل ماضٍ تام، قاصر، معناه. الذّهاب والاستحالة، وتكون

---

(٤) الزيْل: التفريق.

(٥) وهو فعل تام متعدّ إلى مفعول واحد ومصدره (زيل).

(٦) وهو فعل تام لازم ومصدره (زوال).

(٧) الهاء يعود إلى صاحب القاموس المحيط، الفيروز ابادي، وهو مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب بن إبراهيم اللغوي الشافعي له عدة مصنفات منها القاموس المحيط، وبصائر دوي التمييز، وغيرهما، ت٨١٧هـ (بغية الوعاة ٢٧٣/١، وشذرات الذهب ١٢٦/٧).

(٨) هو أبو علي الفارسي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوي المشهور، صاحب الإيضاح والحجة في علل القراءات السبع والمسائل العسكريات وغيرها من التاليف ت٣٧٧هـ (بغية الوعاة/٤٩٦، والشذرات ٨٨/٣).

(٩) ينظر القاموس المحيط ١٣٠٦.

(١٠) ينظر: الصحاح ٥٥٢/١.

أيضاً للانتقال، فتتعدى بـ (عن) تقول زُلْ عن مكانك أي انتقلْ عنه، ومنه قوله تعالى ﴿ان اللّه يُمْسِكُ السماوات والأرض أنْ تزولا ..﴾[11] وبابُه نصر، فأصلُه زوَل قلبت/ او/ الواو ألفاً على القاعدة[12]. وأمّا زلتُ المسند إلى ضمير المتكلم فأصله زوُلتُ، لأن فعَلَ المفتوح العين من الواوي إذا أُسند إلى ضمير المتكلم، ينقل إلى مضمومها، ليدلّ الضم على الواو، فاستُثقلت الضمة على الواو فنُقلت إلى ما قبلها بعد سلب حركته فاجتمع ساكنان[13]، فحذفت الواو فصار زُلتُ ولمّا كانت هذه المسألةُ كثيرة الفروع والإشكالات، ويُحتاج الى معرفة تصريفها أشدّ احتياج لكثرة دورها وقد اختلفت اراءُ القوم فيها؛ أردنا توضيح ذلك وبيانه، وإن كان فيما أوردناه إطنابٌ فأقول والله الملهمُ للصواب

قال السيد الشريف[14] في شرحه على العزّي[15] معلقاً على قوله «فإن اتّصل به ضمير المتكلم... إلى اخره»[16]. أقول (هذا مالم يتصل الضمير المرفوع المتحرّك بالماضي المعتلّ العين الواوي واليائي)[17] يعني بذلك ما سبق من المتن، وهو قوله «والمجرّد يُقلبُ عينه في الماضي ألفاً.. إلى اخره»[18] فإن اتّصل به الضميرُ المرفوع المتحرك من ضمير المتكلام مفرداً أو مجموعاً أو ضمير المخاطب والمخاطبة مفرداً أو مثنى أو مجموعا أو ضمير جمع المؤنث، فهو إمّا فَعَل أو فَعُل أو فَعِل.

فإن كان فعل فإما واواً أو ياءً فإن كان واواً، نُقل فعل من الواوي فعُل وإن كان ياءً، نُقل فعل من اليائي إلى فعل لأنّه[19].. فإمّا تقلب أو لا، فإن قُلبت التقى ساكنان وحذف

---

(١١) من الآية ٤١/ سورة فاطر، وتمامها ﴿ولئن زالتا إنْ أمسكهُما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً﴾
(١٢) وهي اذا تحركت الواو بحركة أصلية وانفتح ما قبلها. تنظر هذه القاعدة في المنصف ١/ ٢٣٤، والمدخ في التصريف ١٧١-١٧٢، والنص في شرح التصريح ١/ ١٨٦.
(١٣) وهما حرف العلّة، وما يليه
(١٤) هو علي بن محمد بن علي الحنفي المشهور بالشريف الجرجاني عالم مشرقي في البلاغة والمنطق، عاصر سعد الدين التفتازاني وله معه محاورات ومناظرات في مجلس تيمورلنك. من مصنفاته حاشيته على المطول وشرح المواقف لعضد الدين الايجي ت٨١٦هـ (بغية الوعاة ٢/ ١٩٦).
(١٥) العزّي هو الاسم المشهور لكتاب التصريف العزي الذي ألّفه الزنجاني وقد تناول هذا الكتاب بالشرح الشريف الجرجاني وسعد الدين التفتازاني وغيرهما. والزنجاني هو ابن أبي المعالي عبد الوهاب بن ابراهيم ابن عبد الوهاب الخزرجي من علماء النحو والتصريف، له عدة مؤلفات في العروض والقوافي ت بعد ٦٥٥ (ينظر البغية ٢/ ١٢٢).
(١٦) ينظر هذا القول في: شرح سعد الدين على العزّي/ ٤٦، مجموعة صرف/ ٣٧.
(١٧) ينظر: شرح الجرجاني على العزّي.
(١٨) ينظر: شرح السعد على العزّي/ ٤٥، مجموعة صرف/ ٣٧.
(١٩) كلمة غير مقروءة.

الألف منهما واللام فتسقط الألف للساكنين فيلتبس الواوي باليائي. وإنْ لم تُقلب لزم خرم القاعدة من قلبهما ألفاً إذا تحركت وانفتح ما قبلهما فوجب نقل الضمة والكسرة لثقلهما عليهما إلى الفاء بعد سلب حركته لامتناع تحريك المتحرك، ثم يحذفان للساكنين، لدلالة الضمة والكسرة على الواو والياء المحذوفين فنقول في فعل من الواوي صان. صانا/اظ/صانوا، صانت. صانتا بقلب الواو ألفاً في الكلّ لما مرّ.

فإذا اتّصلَ به ضميرُ المتكلم قيل فيه، صُنْتُ. أصله صَوَنْتُ على وزن فعلتُ ثم نُقل من الفتح إلى الضم[٢٠]، ثم نقلت حركة الواو وهي الضمة إلى الفاء وهي الصاد بعد سلب حركة الفاء[٢١] فالتقى ساكنان بين الواو والنون فحذفت الواو لالتقاء الساكنين، فصار صُنْتُ على وزن فُلْتُ[٢٢].

وكذلك حكمه إذا اتّصل به ضميرُ جمع المتكلم، نحو صُنّا، أو ضميرُ المخاطب نحو صُنْتَ، أو المخاطبة نحو صُنْتِ أو ضميرُ جمع المؤنث الغائب نحو صُنَّ، في النقل من فَعل بفتح العين إلى فَعل بضمها ونقل حركة العين إلى ما قبلها بعد سلبِ حركة ما قبلها، وحذف العين، إلاّ أنهّ أدغم النون في النون في جمع المؤنث الغائب وجمع المتكلم، لأن أصل صُنَّ صونْن، فأدغمت النون في النون، ثم أبدلت الفتحة ضمة، ثم نقلت إلى الفاء، ثم حذفت الواو لالتقاء الساكنين.

وأصل صُنّا: صَوَنْنا فأدغمت، ثم أبدلت الفتحة ضمة، ثم نُقلت، ثم حذفت كما في جمع المؤنث. ونقول في معتلّ العين اليائي الذي يكون على وزن فعل بفتح العين باع باعا. باعُوا باعتْ. باعَتا، بقلب الياء[٢٣] ألفاً في الجميع لما مرّ. وإذا اتصل به ضميرُ المتلكم قيل فيه. بِعْتُ.

أصلهُ بَيَعْتُ على وزن فَعلْت، ثم نُقِل، من الفتح إلى الكسر، ثم نقلت حركة الياء وهي الكسرة إلى الفاء وهي الباء بعد سلب حركة الفاء، فالتقى ساكنان فحُذفت الياء لالتقاء الساكنين فصار بِعْتُ. وكذلك حكمه إذا اتصل به ضميرُ جمع المتكلم، أو المخاطب مفرداً أو مثنى أو مجموعاً أو ضمير جمع المؤنث في نقل (فَعَل) بفتح العين إلى (فَعِل) بكسرها كما ذكرناه في بِعْتُ.

(٢٠) أي نقلت حركة الواو وهي الفتحة فصارت ضمة ليكون اللفظ هكذا صوُنْتُ

(٢١) أي صار الواو ساكناً والصاد مضموماً فصار اللفظ هكذا: صُوْنْتُ.

(٢٢) لحذف عين الكلمة الموزونة.

(٢٣) وذلك لأن أصل الفعل بَيَعَ فتقلب الياء إلى الألف.

فـ (دلالة) في قوله «دلالة عليهما»[٢٤] منصوبة بأنه مفعول له، أي نقل فَعل من الواوي إلى فعُل، ومن اليائي إلى فعِل، لأجل دلالة الضمة، والكسرة على الواو والياء المحذوفين.

قال: (ولم يُغيّر فعُل ولا فعِل إذا كان أصليّين .. إلى آخره)[٢٥] أقول: إذا كان المعتلُّ العين الواوي واليائي، موضوعاً بحسب الأصل على وزن فَعُل وفَعِل بضم العين وكسرها، نحو طوُل وهيب، واتصل بهما ضمير المتكلم مفرداً أو مجموعاً، أو ضمير المخاطب والمخاطبة مفرداً أو مثنى أو مجموعاً، أو ضمير جمع المؤنث الغائبة لم يُغير واحدٌ منهما عن صيغته الأصلية التي وضع عليها، إلا أنّه نُقلت ضمة العين وكسرتُها إلى ما قبلها[٢٦] وحذفت العين لالتقاء الساكنين بينها وبين اللام. فنقول في الواوي الذي على وزن فعُل بضم العين: طُلْتُ طُلْنا طُلْتما، طُلْتُم، طُلْت.طُلْتما طُلْتُنَّ وطُلْن أصله طوُلْتُ طوُلْنا طوُلْت. طوُلْتما طوُلْتُم. طوُلْتِ طوُلْتُما. طوُلْتُنّ. وطوُلْن. نُقلت الضمة إلى ما قبلها بعد سلب حركة ما قبلها، وحذفت الواو، لالتقاء الساكنين بينها وبين اللام.

وتقول في المعتل اليائي عند اتّصال الضمير به: هِبْتُ. هِبْنا هِبْتَ. هِبْتُما. هِبْتُم. هِبْت هِبْتُما. هِبْتُن وهِبنَ. أصلها: هَيِبتُ هيِبْنا، هيِبْت. هيِبْتُما. هيِبْتُم. هَيِبْت هيِبْتُما هيِبْتُنّ وهيِبْن. فنُقلت الكسرة إلى ما قبلها فيها بعد سلب حركة ما قبلها، وحُذفت الياءُ لالتقاء الساكنين بين الياء ولام الفعل. انتهى.

والحاصل أنّ الأصل أن يُنبّه على حرف العين والحركة معاً نحو: طُلْتُ، فإن الضمة تنبهُ على/٢ظ/ حركة العين والواو معاً ولا يمكن ذلك في كل موضع. فإن أمكن التنبيهُ على حركة العين كما في خِفت بالكسر فالواجبُ أن يُنبّه عليها ولا ينبهُ على الواو، لأن التنبيه عليها مخِلّ بالتنبيه على الحركة. إذ لو قيل: خُفْتُ بالضم لاختلّ التنبيهُ على حركة العين، مع أن الدلالة على حركة العين أولى من الدلالة على الواو وإن لم يمكن هذا كما في نحو قلْت، فإنه لا يمكن أن يُنبّه فيه على حركة العين بالنقل، لأنه لو نُقلت حركة العين إلى الفاء، وحذفت العينُ وقيل: قَلْتُ بفتح الفاء، لم يُعلم أنه فتحة الفاء منقولةٌ من العين أم الفتحة الأصلية فلا تنبيه عليها فيه. فالواجب أن يُنبّه على حركة الواو بنقله من (فعل) مفتوح العين إلى (فعُل) مضمومها، ويقال قُلتُ بالضم، لئلا يفوتَ الغرض أجمع.

---

(٢٤) ينظر شرح السعد على العزّي ٤٦، مجموعة صرف ٣٧.

(٢٥) ينظر شرح السعد على العزّي ٤٦، مجموعة صرف ٣٧.

(٢٦) إلى فاء الكلمة للدلالة على البنية.

ولابن الحاجب[٢٧] ومن تابعه طريق اخر في ذلك فإنهم قالوا: الضمة في باب صُنتُ والكسرة في باب بعتُ، يؤتى بهما من الخارج بعد حذف العين للدلالة على الواو والياء. يعني يقولون في صُنتُ وبِعْتُ: قُلبت الواو والياء ألفاً، فحذفت الألف لالتقاء الساكنين فصارا صَنْتُ وبَعْتُ بفتح الفاء، ثم ضُمَّ الفاء في أحدهما وكسر في الاخر للدلالة على الواو إلياء فصارا صُنتُ، وبِعْتُ، وذلك لأنهم يَرَون النقلَ من باب إلى باب اخر بعيداً جداً، لاختلاف معاني الأبواب وألفاظها.

وإلى هذا ذهب صاحبُ المراح[٢٨] وبعض من كتب عليه[٢٩] حيث قال (قوله: وأصل قُلْنَ قَوَلْنَ، قلبت الواو ألفاً لتحركها وإنفتاح ما قبلها، ثم حذفت لاجتماع الساكنين فصار قَلْنَ ثم ضُمَّ القاف حتى يدل على الواو المحذوفة)[٣٠]. يعني أن قُلْن في الأصل قَوَلْنَ بفتح القاف والواو، قُلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاحِ ما قبلها، فصار قالْن/٣ و/ فاجتمع ساكتان، احُدهما الألف، والثاني اللام، فحذفت الألف لاجتماع الساكنين فصار قَلْن بفتح القاف، ثم ضُمَّ القاف ليدل على أن الواو فيه محذوفة فصار قُلْنَ بضم القاف، قوله (ولايضمّ في خِفنَ، لأن الأصل في النقل نقل حركة الواو[٣١] لسهولتها). هذا جوابٌ عن إشكال مُقدّر تقديره. ولِمَ لمْ يُضم الخاء في (خفْنَ) ليدل على الواو المحذوفة كما ضُمّ القافُ في (قُلْنَ) لذلك؟ فأجاب بقوله: (لأن الأصل.... إلى أخره[٣٢].

يعني أن الأصلَ في إعلال حرف العلة نقلُ حركتها إلى ما قبلها، لأن في نقل كسرة حرف العلة في (خِفْنَ) دلالةً على أن حركة العين كسرة وفي نقل الضمة دلالة على كون حركة العين ضمة كما في طُلْتُ. قوله (ولا يمكن هذا في قُلْنَ - لأنه يلزم فتح المفتوحة)[٣٣]. هذا جواب عن اعتراض مقدّر. توجيه الاعتراض أن ما ذكرتم في خِفْنَ يقتضي أن تُنقل حركة الواو إلى ما قبلها في قَوَلْنَ، مع أن حركتها لم تُنقل إليه، فأجاب بقوله: لأنه يلزم فتح

(٢٧) هو حمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي الأصل المشهور بابن الحاجب عالم نحوي ولغوي وفقيه مالكي المذهب أشهر مصنفاته الكافية في النحو، والشافية في الصرف ت٦٤٦هـ. (بغية الوعاة ٢/١٣٤، والشذرات ٥/٢٣٤).

(٢٨) هو كتاب مراح الأرواح في علم الصرف لأحمد بن علي بن مسعود (ت ق ٧ أو ق ٨هـ).

(٢٩) كتب عليه: بمعنى شرحه أو علقّ عليه بحواشٍ.

(٣٠) ينظر: شرحان على مراح الأرواح ١٢٩، ومجموعة صرف ٣٠.

(٣١) في المراح بعد هذه الكلمة: إلى ما قبلها. ينظر: شرحان على مراح الأرواح ١٢٩.

(٣٢) ينظر: شرحان على مراح الأرواح١٢٩.

(٣٣) المصدر نفسه.

المفتوح، يعني لو نُقلت حركة الواو إلى ما قبلها في قَوُلْنَ، يلزم فتح المفتوح، وهو محال، لأنها مؤدية إلى تحصيل الحاصل وهو محال، والمؤدي إلى المحال محالٌ. انتهى.

وقال الناصر[34] في حاشيته على شرح المولى التفتازاني[35] على العزيّ معلقاً على قوله (ولبعض المتأخرين فيه كلام آخر يطلب من كتبهم)[36] ما نصّه يعني ابن الحاجب والجاربُردي[37] وغيرهما.

قال الجاربُردي في قول ابن الحاجب في أوّل شافيته (وأمّا باب سُدْتُهُ.... إلى آخره)[38] ما نصه (جواب «عن»[39] اعتراض آخر وهو أن يقال أصلُ سُدْتُه وقُلْتُهُ سوُدتُهُ وقوُلتُه بضم العين، كما هو مذهب الكسائي[40] ثم نُقلت ضمةُ العين إلى الفاء وحُذفت العين لالتقاء الساكنين، فقد جاء فعل متعدياً والجوابُ منعُ أنه في الأصل مضموم العين، وذلك لأنّ المعتلّ إذا أُشكل أمْرهُ يُحملُ على /٣ظ/ الصحيح، ولم يجيء في الصحيح فعُل بالضم متعديا فهو في الأصل بفتح العين.

ثم اختلف العلماء في كيفية صيرورته إلى ذلك، فقال بعضهم أصلُ سُدْتُ وبعتُ سودْتُ وبيعْتُ بفتح العين ثم لما عُلمَ أن العين تُحذفُ لإلتقاءِ الساكنين عند انقلابها ألفاً ولا يتميز الواوي عن اليائي، حوّلوا الواوي إلى فعُلَ بالضم واليائي إلى فعِل بالكسر، ثم نُقلت حركة حرف العلة إلى الفاء وحُذفت لالتقاء الساكنين، فقيل سُدْتُ وبِعْتُ. وردّهُ المصنّف - يعني ابن الحاجب[41] بقوله (لا للنقل، أي ليس الضم فيه للنقل من العين كما ذكره بعضهم لما يلزمُ من النقل من باب إلى باب يخالفه لفظاً ومعنىً. أمّا لفظاً، فظاهرٌ وأما معنى

(٣٤) لم أقف عليه فيما وقع بين يدي من المصادر.

(٣٥) هو مسعود بن عمر بن عبد الله المشهور بسعد الدين أو السعد التفتازاني، عالم بالنحو والمنطق وغيرهما أشهر مصنفاته، شرح التلخيص في البلاغة والإرشاد في النحو ت٧٩١هـ. (بغية الوعاة ٢/٢٨٥، والشذرات ٦/٣١٩)

(٣٦) شرح السعد على العزّي ٤٧.

(٣٧) هو الشيخ فخر الدين أحمد بن الحسن الجاربردي نزيل تبريز، عالم في اللغة والفقه، من مصنفاته شرح الشافية لابن الحاجب، وشرح الكشاف، ت٧٤٦هـ (بغية الوعاة ١/٣٠٣، والشذرات ٦/١٤٨).

(٣٨) هذا القول في شافية ابن الحاجب، بشرح الرضي الاسترابادي، المنشور ضمن كتاب مجموعة صرف٢ وفي شرح الجاربردي ١/٤٤.

(٣٩) زيادة من شرح الجاربردي ١/٤٤

(٤٠) هو أبو الحسن علي بن حمزة إمام النحاة الكوفيين، وأحد القراء السبعة، من مصنفاته، معاني القرآن، ومختصر في النحو وغيرهما، ت١٨٩هـ (المعارف ٥٤٥، بغية الوعاة ٢/١٦٢، والشذرات ١/٣٢١).

(٤١) هذه الجملة اعتراضية غير موجودة في شرح الجاربردي ١/٤٥ وإنما هي من وضع المؤلف البارودي

فلاختلاف معاني الأبواب وأشار إلى أن الصحيح أن الضم والكسر لبيان بنات الواو والياء.

وتقريره أن يقالَ تحركت الواوُ والياء فيهما فانقلبتا ألفاً وحُذِفتا ثم ضُمّ الفاء في الواوي وكُسِر في اليائي دلالة عليهما، وانما ارتكب الأولون المحذور المذكور لما رأوا أنهم لم يفرقوا في (خِفت وهبت) بين الواوي واليائي، فقالوا: لو كانت الحركة لبيان بنات الواو والياء لوجب الضم في خفِت. ثم قال المصنفُ مُجيباً عن ذلك: (إنّما كسروه في خفت لبيان البنية وتقديره أن الدلالة على البنية أهم من بيان بنات الواو والياء، لتعلق الأول بالمعنى والثاني باللفظ، ولما لم تُمكنهم الدلالة على البنية في قلتُ وبعتُ إذ لو فتحوا فيهما لما دلّ على حركة العين لم يتركوا أيضاً بيان بنات الواو والياء حذراً من فوات المقصود أجمع بخلاف خفِت فان الكسرة تدل على أنه مكسور العين، فراعوا فيه بيان البنية. والمراد ببنات الواو، المعتل الواوي، وببنات الياء/٤ و/ المعتلّ اليائي أي لبيان أنه واوي أو يائي)[٤٢] انتهى.

ثم راجعت الجاربُردي فوجدت الكلام فيه مثل ما نقله المحقق القرشي[٤٣] بعد قوله: إذ لو فتحوا فيهما لما دلّ على حركة العين، فقال: (لأنه يُتوهَمُ أن هذه الحركةَ حركةُ الفاء لا حركة العين، لأن فتحة الفاء أصل في الثلاثي المجرّد، فلم تُعلم البنية بخلاف الكسرة والضمة) انتهى.

ومضارعها يزول أصله يزوُلُ، استُثقلت الضمة على الواو فنُقلت إلى الساكن قبلها فصار يزول. ومصدرها السماعي الزّوال كما تقدم عن القاموس لا الزوْل، كما في شرح القطر للفاكهي[٤٤] وحاشية الشّنواني[٤٥] على شرح المصنف عليه حيث قالا (ومصدره الزّوْل)[٤٦] ثم قال الشنواني. ووزنه فعَل، لأنه من باب نَصَرَ ينصُر، لأنّا نقول: سلّمنا أنه من باب نصر، ولكن لا يلزمُ من أن يكونَ مصدرُه (الزّوْل) قياساً على نَصَر،

---

(٤٢) ينظر شرح الجاربُردي على الشافية ١/٤٤ – ٤٥.

(٤٣) لم أقف عليه.

(٤٤) هو عبد الله بن أحمد الفاكهي المكي الفقيه الشافعي والنحوي صاحب شرح الأجرومية، وشرح القطر لابن هشام ت٩٧٢هـ (الشذرات ٨/٣٦٦).

(٤٥) هو أبو بكر شهاب الدين اسماعيل الشنواني المنوفي الأزهري من علماء النحو في زمن الترك. من مصنفاته حاشية على قطر الندى لابن هشام، وينظر تاريخ النحو ٢٥٥.

(٤٦) ينظر. شرح القطر، حاشية الشنواني.

لأن نصر متعدّ، وقياس مصدر فَعَل، وإن كان فَعْلاً بسكون العين كنصر ينصُرُ نصْراً، إلاّ أنه خاص بالمتعدي.

قال في الخلاصة[٤٧]:

فَعْل قياسُ مصدر المُعدّى	من ذي ثلاثة كـ (ردَّ ردّا)[٤٨]

وأمّا زال فإنه قاصر كما اعترف به هو حيث قال لأنه فعل تامّ قاصر. انتهى ومصدرها القياسي. الزَوَلان، لأن باب فعَل اللازم بفتح العين إذا اقتضى تقلّباً قياس مصدره (فَعَلان).

قال ابن مالك[٤٩] رحمه الله تعالى:

وفَعَـل اللازم مثـل قعـدا	لـه فُعـول باطـراد، كـغـدا
مالم يكن مستوجباً: فعالا	أو فَعَلانا – فـادْر – أو فعُالا
فـأوّل لـذي امتنـاع كأبى	والثان للّذي اقتضى تقلّبا[٥٠]

ولذا قال في القاموس (زَوالاً وزُؤولاً وزويلاً وزَوَلاناً)[٥١] انتهى.

فالحاصل ان (الزَوْل) لا يكون مصدراً لـ (زال) لا قياساً ولاسماعاً، بل مصدره الزّوال، لما تقرر. وكذا صرّح في التصريح[٥٢] كما صرّح /٤٤ظ/ به ابنُ قاسم[٥٣] في حاشيته على شرح ابن الناظم[٥٤] فراجِعْهُ.

والأمر منه (زُلْ) بالضم، وأصله (ازْوُلْ)، لأن مضارعه يزولُ وأصله يزْول كما تقدم فاستُثقلت الضمة على الواو، فنُقلت إلى الساكن قبلها، فاحتمع ساكنان، فُحذفتْ الواوْ.

---

(٤٧) الخلاصة هي المشهورة في النحو باسم ألفية ابن مالك الاندلسي، التي شرحها ابن عقيل وغيره

(٤٨) ينظر شرح ابن عقيل ٢/١٢٣.

(٤٩) هو جمال الدين أبو عبد الله بن مالك، امام نحاة الاندلس ومصنّف الألفيه المشهورة في النحوت ٦٧٢هـ (البلغة في تاريخ أئمة اللغة/٢٢٩، وبغية الوعاة ١/١٣٠).

(٥٠) ينظر شرح ابن عقيل ٢/١٢٣-١٢٤.

(٥١) ينظر القاموس المحيط ١٣٠٦ وقد مرّ الكلام عليه.

(٥٢) هو كتاب التصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهري، زين العابدين خالد بن عبد الله بن ابي بكر المصري، شرح الأجرومية ت٩٠٥ (الشذرات ٨/٢٦، وتاريخ النحو ٢٤٤).

(٥٣) هو بدر الدين الحسن بن قاسم بن عبد الله المرادي عالم بالنحو واللغة، له الجنى الداني ت ٧٤٩هـ (بغية الوعاة ١/٥١٧)

(٥٤) هو بدر الدين محمد بن محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي اشتهر بابن الناظم لأنه ابن ابن مالك ناظم الألفية المشهورة في النحو. كان إماماً في النحو والفقه والمنطق من مصنفاته شرح الألفية لوالده، وشرح كافيته ت٦٨٦هـ (بغيه الوعاة ١/٢٢٥، والشذرات ٥/٣٩٨).

فصار ازُلْ، فاستُغني عن همزة الوصل بحركة ما بعدها، فحذفت فصار زُلْ. هذا حكم زال التامة، ماضي يزول.

وأما زال الشيء التّامة ماضي يَزيلُهُ، فقد قال في القاموس في مادة الياء بعد الزاي في الباب والفصل المذكورين أيضاً ما نصّه:

(زاله عن مكانه يَزيلُه زَيْلاً، وأزالَه إزالةً وإزالاً وتَزيّلوا تزيّلا وتزييلاً وتزايلوا تزايلاً. تفرّقوا، وزِلْتُهُ أزيلُه فلم يَنْزل[55] (مِزْتُه فلم يَنْمَزْ)[56]. انتهى. وفي الصحاح: (زيل: زِلْتُ الشيء أزيلُه زيلاً. لغة في أزلتُه. ثم زِلتُ الشيء أزيلُهُ زيْلا، أي مزته وفرّقته)[57].

فعُلم منه أن زال هذه فِعلٌ ماض تامٌ متعدٍّ إلى مفعولٍ واحدٍ فتكون بمعنى نَقَلهُ عن مكانه، وبمعنى ماز، تقولُ: زُلْ ضَأنَك من مِعْزك[58]، أي ميّز بعضُها من بعض، وبابه ضرب، فأصل زال هذه: زَيَل، قُلبت الياء ألفاً على القاعدة. وأما زِلْتُهُ المسند إلى ضمير المتكلم فأصله: زَيَلْتُهُ، لأن فَعَلَ مفتوح العين من اليائي إذا أسند إلى ضمير المتكلم يُنقل إلى مكسورها ليدُلَّ الكسر على الياء، فاستُثقِلت الكسرة على الياء، فنُقلت إلى ما قبلها بعد سلب حركته، فاجتمع ساكنان فحذفت الياء فصار زِلْتُهُ، وقد مَرَّ الكلام عليه. ومضارعه يَزِيلُهُ، وأصله يَزْيِلُهُ، استثقلت الكسرة على الياء فنقِلت إلى الساكن قبلها، فصار يزيلُهُ، ومصدره الزَيْلُ قياساً لأن فَعَل المتعدي مصدره القياسي (فَعْل) كما تقدم بيانه.

والأمر منه: زِلهْ بالكسر. وأصلهُ ازيلْهُ، لأن مضارعه يَزيلُهُ، وأصله يَزْيِلُهُ، فاستثقلت الكسرة على الياء، فنُقلت إلى الساكن قبلها فصار ازِلْهُ، فاستغْنِي عن همزة الوصل/ ٥و/ بتحرّك ما بعدّها فصار (زِلْهُ) وأما (زال) الناقصة المقصودة بالذات، فلها مضارعان. يزال ويزيلُ..

قال في القاموس عقب ذكره لزال يزيل ما نصّه (ومازلتُ أفعلُهُ. ما برحتُ. مضارعه، أزال وأزيلُ فهي والتامةُ مختلفان في المادة، تلك مركبَة من (زول) وهذه من (زَ يَ لَ) أو الناقصة مغيرة من التامة بنوها على فَعِل بكسر العين بعد أن كانت مفتوحة، أو هي من زالهُ يزيلُهُ إذا مازه)[59] انتهى.

---

(٥٥) في الأصل (لم يزل).

(٥٦) ينظر القاموس المحيط ١٣٠٧.

(٥٧) ينظر الصحاح ٥٥٨/١.

(٥٨) النص في شرح التصريح ١٥٨/١.

(٥٩) ينظر القاموس المحيط ١٣٠٧.

ولم يظهر وجهُ جعْلها منقولةً من (زَالَهُ يزيله) بمعنى مازه دون زاله عن مكانه يريله، مع أنهما يائيان والثاني أنسبُ بالناقصة معنى فليُتأمّل. وإنما نقلوها إلى فعِل مكسور العين ليكون مضارعها يفعلُ مفتوحُها فرقاً بين التامة والناقصة. ولذا قالوا في مضارعها: يزالُ. فعُلم منه أن زال هذه إما يائي وإمّا واوي، وهي فعل ماضٍ ناقص ملازمة للنقص كأختيْها فتِيء وليس. قال في الألفية:

والنقصُ في فتىء ليس زال دائماً قُفي[60].

غير متصرفة تصرّفاً تاماً، لعدم مجيء المصدرِ منها، وإن جاء المضارع واسم الفاعل قال في التصريح: (ولا يُوصف بتعدٍ ولا قُصور، وليس له مصدر)[61] ملازمة للنفي قال ابن مالك .... زالَ برحا[62].

فتيء وانفكَ وهذي الأربعه لشبْه نفيٍ أو لنفي مُتْبَعه[63]

تعمل عمل (كان) نحو: مازال زيْد قائما وقال تعالى ﴿ولايزالون مختلفين﴾[64] ومعناها ملازمة الخبر المُخبر عنه إلى ما يقتضيه الحالُ نحو: مازال زيد ضاحكا ومازال عمرو أزرق العينين. ثم إن كانت ماضي يزال الواوي، فبابها (علم)، فيكون أصل زال زولَ بكسر الواو، فهي مغيَّرة من التامة الواوي المفتوح العين.

قال في التصريح: (قال الفَراء[65]: غُيِّرت زالَ الناقصةُ من زال التّامة بتحويلها إلى فعل بكسر العين بعد أن كانت فعل بفتح العين، فرقاً بين التام والناقص)[66] انتهى. أقول وهذا معنى قول صاحب/٥ظ/ القاموس: (أو الناقصة مُغيّرة من التامة بنوها على فعل بكسر العين بعد أن كانت مفتوحة)[67] انتهى.

(٦٠) ذكر المؤلف صدر هذا البيت ناقصاً وعجزه قائلاً، وتمامه عن شرح ابن عقيل ٢٧٧/١.
هكذا. وما سواه ناقص والنقص في فتيء ليس زال دائماً قفي.
(٦١) ينظر شرح التصريح على التوضيح ١٨٦/١
(٦٢) هذا جزء من بيت ذكره ابن مالك في ألفيته وتمامه في شرح ابن عقيل ٢٦١/١
ككان ظل بات أضحى أصبحا أمسى وصار ليس زال برحا
وقد ذكر المؤلف هنا (زال برحا) في بيت الألفية لأن زال وبرح فقط من هذا البيت مع الاثنين اللذين بعدهما في البيت الاخر وهما (فتيء وانفك) من المقصودات بهذا الحكم الذي يتحدث عنه المؤلف هنا.
(٦٣) ينظر هذا البيت في شرح ابن عقيل ٢٦١/١.
(٦٤) جزء من الآية ١١٨ في سورة هود.
(٦٥) هو ابو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي، المشهور بالفراء إمام النحاة الكوفيين، ومن مصنفاته: معاني القرآن، والمقصور والممدود ٢٠٧ (بغية الوعاة ٣٣٣/٢)
(٦٦) ينظر شرح التصريح على التوضيح ٢٨٦/١.
(٦٧) ينظر القاموس المحيط ١٣٠٧ وقد مرّ ذكره.

وقال الرضي[٦٨]: (ومازال الناقصُ واويّ، مضارعه: ما يزال، كخاف يخاف، فأما زال يزول كقال يقول وقولك زاله يزيله أي فرّقه من اليائي فتامّان. وقد حكى سيبويه[٦٩] وأبو الخطاب[٧٠] عن بعض العرب مازِيل يفعل كذا وكِيد يفعل كذا، وأصلهما زَوِل وكَوِد، فنقلوا كسرة الواو فيهما إلى ما قبلها، وقلبت ياءً كما يُفعل في المبني للمجهول في نحو قِيْلَ، وهو خلاف القياس، والأكثر مازال وما كاد)[٧١].

وإن كانت ماضي يزيل، فبابُها ضربَ، فيكون أصلُ زال زيَل بفتح الياء وكذا على أنها منقولة من زاله يزيله التامّة. قال في التصريح (وقال ابن خروف[٧٢] يجوز كون الناقصة منقولة من زال يزيل فعلى هذا عينُها ياء، وزال يزول عينه واو)[٧٣].

قلت: وهذا معنى قول صاحب القاموس (وهي من زالة يَزيله إذا مازه)[٧٤].

إلا أن قول ابن خروف: (من زال يزيل) حقُّه أن يقول من زالَه يزيله، لِما علمت أنه متعدٍّ، فقُلبت الياءُ أو الواو على جميع التقادير ألِفاً للقاعدةِ المشهورة. وأما: مازلتُ قائماً، المسند إلى ضمير المتكلم، فأن كانت هي في الواقع من باب عَلِم فأصلها مازَوِلتُ، استُثقلت الكسرةُ على الواو فنُقلت إلى ما قبلها بعد سلب الحركة، فاجتمع ساكنان فحُذفت الواو، فصارَ مازلتُ، وإن كانت من باب ضَرَبَ، فأصلها زَيَلْتُ مفتوح العين، فنُقِلَ إلى باب فَعِل مكسور العين، فعُمِلَ به العملُ المتقدمُ لِيدُلَّ الكسر على الياء، ومضارع التي بابها عَلِم يزالُ، وأصله يَزْوَل مفتوح العين، فنُقلت الواو إلى ما قبله، فقُلبت الواو ألفاً، لتحركه الأصلي وانفتاح ما قبلَه بعد النقل، ففتْحُ الواو مقدرٌ،فصار يَزال/ ٦و/ فإن قلتَ: وهل لهذا نظير؟ قلتُ نعم. قال الشيخ خالد[٧٥] في يُباع المبني للمفعول ما نصُّهُ: (أصل يُباع العبد: يُبْيَع العبد بضم

(٦٨) هو محمد بن الحسن الاستربادي المشهور بالرضي الاستربادي والملقب بنجم الأئمة له شرح كافية ابن الحاجب في النحو وشافيته في الصرف ت٦٨٦هـ (بغية الوعاة ١/٥٦٧).

(٦٩) هو إمام النحاة البصريين، أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر المشهور بسيبويه مؤلف الكتاب، ت ١٨٠هـ (طبقات النحويين واللغويين ٦٦، ونزهة الألباء ٥٤).
ينظر الكتاب: ٤/٣٤٢، ولسان العرب: (زول).

(٧٠) هو عبد الحميد بن عبد المجيد المشهور بالأخفش الأكبر من أوائل النحاة ت١٧٧هـ (بغية الوعاة ٢/٧٤) وهكذا جاء في شرح الرضي وفي كتاب سيبويه حدثنا أبو الخطاب) فحقّه أن يقول حكى سيبويه عن أبي الخطاب.

(٧١) ينظر: شرح الرضي ٤/١٨٥-١٨٦.

(٧٢) هو نظام الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي الاشبيلي النحوي الاندلسي له شرح الكتاب لسيبويه، وشرح الجمل ت٦٠٩هـ (بغية الوعاة ٢/٢٠٣).

(٧٣) ينظر: شرح التصريح على التوضيح ١/١٨٦.

(٧٤) ينظر: القاموس المحيط ١٣٠٧.

(٧٥) هو الشيخ خالد الأزهري وقد مرّت ترجمته.

أوله وفتح ما قبل آخره، فنُقلت فتحة الياء إلى ما قبلها، فقُلبت الياءُ ألفاً لتحركها الأصلي وانفتاح ما قبلها بعد النقل، ففتح الياء مقدّر)[٧٦].

وقال المولى سعد الدين في شرحه على الزنجاني في التصريف مازجاً لقوله (ويخافُ ويهابُ واعتلالُهما بالنَّقل والقلب)[٧٧]. ما نصه (ويخاف من الواوي ويهاب من اليائي، واعتلالهما بالنقل والقلب. أما النقلُ فهو نقلُ حركتي الواو والياء إلى ما قبلها، فإن الأصل يخْوفُ ويهْيبُ كيَعْلَمُ

وأما القلبُ فهو قلب الواو والياء ألفاً لتحركهما وانفتاح ما قبلهما في الأصل حملاً للمضارع على الماضي)[٧٨] والتي بابُها ضرب يزيلُ، وأصله يزْيلُ فاستُثقلت الكسرةُ على الياء فنُقلت إلى ما قبلها فصار يزيْلُ ثم الحاصل من جميع ما ذكرناه أن زال تكون ناقصة وتامة والتامة نوعان زال يزول من باب نصر زوالاً وزؤُولاً وزويلا وزولانا والأخير قياس. ويزال قليلة. ومعناها الذهاب والاستحالة[٧٩]، فهي فعلٌ تامٌ قاصرٌ. وقد تكون للانتقال فتتعدّى بـ(عن)، تقول زُلْ عن مكانك، وزَالَه يزِيلُه من باب ضرب، زيْلاً ويقال أيضا أزالهُ إزالة وإزالاً، والأول قياسي ومعناها نقله عن مكانه. أو ميّز البعض عن البعض. يُقال زلْ ضأنك عن معزك، أي ميّز. وزِلْهُ عن مكانه، أي انقلْهُ، فهي فعلٌ تامٌ متعدٍّ إلى مفعول واحد.

(مازال الناقصة) والناقصة، مازال، ومعناها ما برح، ومضارعُها إمّا ما يزال يائي بالأصالة من باب علم أو واوي من الباب المذكور أيضاً مُغيَرة من زال يزولُ التامة، بنوها على فَعل بكسر العين، بعد أن كانت مفتوحة فرقاً بينهما وأما ما يزيل يائي من باب ضرب أصلية أو منقولة من زَالهَ يزيلُه التامّه/ ٦ظ/ اليائية التي من باب ضرب، فتلخّص أنها إما يائية بالأصالة أو واوية وكلاهما من باب علم إلاّ أن هذه مُغيّرةً من فعل مفتوح العين إلى مكسورها هذا إذا كان مضارعها يزال يائية من باب ضرب أصليه. أو منقوله من زاله يزيله اليائي، فيكون هذا المضارع مشتركاً بينهما، والفرقُ حينئذ بالنُّقص والتمام والتعدية وعدمهما، فتكون إمّا زيَلَ يَزْيَلُ أو زَولَ يزْولُ كعلم فيهما، أو زيَل يزيلُ كضرب، فصار

(٧٦) ينظر شرح التصريح ٢١٧/٢.
(٧٧) ينظر شرح السعد على العزّي ٤٨، ومجموعة صرف ٣٧.
(٧٨) المصدر نفسه.
(٧٩) لسان العرب (زول).

الماضي إلى زالَ في الكلّ لتحرّكِ حرف العلة وانفتاح ما قبلَهُ، فإذا أسندته إلى ضمير المتكلم أو نحوه تقول: مازِلْتُ بكسر أوله على جميع التقادير.

أما الأول والثاني فلاستثقال الكسرة على حرفي العلّة، الياء في الأول والواو في الثاني، فنُقلت إلى ما قبلهما بعد سلب حركته، فاجتمع الساكنان فحُذِف الأول منهما فصارا (زِلْتُ)، وأما في الثالث فبنقل فَعَل مفتوح العين من اليائي إلى فَعِل مكسورها ليدلّ الكسر على الياء، ثم فُعِل به ما فُعِل باللذين قبله، وصار المضارعُ إلى يزالُ في الأول والثاني بالنقل والقلب حملاً للمضارع على الماضي إلا أن تأتّيَ ذلك في الثاني إنما كان بعد نقْله إلى باب فَعِلَ مكسور العين بعد أن كان من مفتوحها، وإلى يزِيل في الثالث بالنقل فقط للاستثقال، فيكون لها مضارعان باعتبار ظاهر لفظها بعد الإعلال: يَزال ويَزيل كما مرّ عن القاموس.

قال ابنُ قاسم في حاشيته على شرح ابن الناظم ما نصّهُ:

(وفي شرح التسهيل للدّماميني[٨٠]، قلتُ: حكى الكسائي والفرّاء وغيرُهما يَزيلُ مضارع (زال) الناقصة، وإنهم يقولون: لا أزيلُ أفعل كذا) انتهى.

وقال في التصريح[٨١]: (وحكى الكسائي والفرّاء ليزال الناقصة مضارعاً آخر وهو يَزِيل، فيكون مشتركاً بين التام والناقص) انتهى/٧و/.

وفي حاشية الاسقاطي[٨٢] قوله: للاحتراز عن ماضي يَزيل، حكى الكسائي والفرّاء وغيرُهما يَزيل مضارع زال الناقصة – وإنهم يقولون لا أزيل أفْعَلُ كذا، فكان الأولى أن يُقال زال لا بمعنى انتقل ولا بمعنى مازَ. انتهى.

فعُلم من هذا أن من يقول من النحاة في زال الناقصة: زال ماضي يزال لا ماضي يزول صحيحٌ. وأما من يقولُ: ولا ماضي يزيلُ على الإطلاق، فغيرُ صحيحٍ، لما علمتَ أن مضارعها يجيء يَزيلُ أيضا، إلا أن يقيدهَ بقوله التامة أو نحوه من القرائن المؤذِنةُ بالتّمام.

وللّه الحمدُ على البدء والتمام، والصلاة والسلامُ الأتمان على سيد الأنام سيدنا ومولانا محمدٍ وآله وأصحابه الأعلام ما تعاقبت الليالي والأيام.

---

(٨٠) هو بدر الدين محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر القرشي المخزومي الاسكندراني المشهور بابن الدماميني، عالم نحوي، وأديب شاعر وفقيه مالكي المذهب له تحفة الغريب في حاشية مغني اللبيب، وشرح التسهيل ت ٨٢٧هـ (بغية الوعاة ١/٦٦، والشذرات ٧/١٨١). والقول في تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ٣/١٥٧.

(٨١) التصريح ١/١٨٦.

(٨٢) لم أقف عليه.

هذا ما وُفِّق لتحريره وأُرْشِدَ إلى تسطيره، الفقير الحقير المتصف بالعجز والتقصير حُسين بن إبراهيم الحنفي شهر البارودي لَطَفَ الله به وبالمسلمين وعفر له ولهم بمنّه وكرمِه أمين سنة ١١٧٣.

/٧ظ/ واختصارُه[٨٣] أن يُقال. زال ناقصة وتامة. فالتامةُ نوعان

زال يزول من باب نصر زوالاً بمعنى الذهاب والاستحالة، فهي فعلٌ قاصرٌ، وقد تكون للانتقال فتتعدى بـ (عن). وزالهُ يَزيلهُ من باب ضربَ زيْلاً بمعنى نقله عن مكانه أو ميّز البعض عن البعض، فهي متعدية[٨٤].

والناقصة مازال بمعنى ما برح، ومضارعُها إمّا ما يزال من باب علِمَ يائيه بالأصالة أو واوية مُغيّرة من زال يزول التامة.

وإمّا ما يزيلُ يائية من باب ضرب أصلية أو منقولة من زاله يزيله التي هي من باب ضرب أيضاً، فهي إمّا زيل يَزْيل أو زول يزْولُ، كلاهما من باب عَلِم أو زيل يزيلُ من باب ضرب فالماضي من الكل (زال) بالقلب ألفاً، فإذا أسنِد إلى نحو ضمير المتكلم كان بكسر أوله بالنقل استثقالاً، والحذف لاجتماع الساكنين. أما في الأول والثاني فظاهر، وأما في الثالث فبعد نقله إلى باب فَعِلَ مكسور العين، والمضارع في الأوليْن يزالُ بالنقل والقلب حملاً على الماضي، إلا أنّه في الثاني بعد نقله من باب نصر إلى باب عَلمَ وفي الثالث يزيلُ أصالة أو بالنقل.

فهي إمّا زال يزال يائية أو واوية من باب علِم، أو زال يَزيل يائية فقط من باب ضرب انتهى منه.

---

(٨٣) من هنا جاء في ورقةمستقلة بخط المؤلف نفسه.

(٨٤) لمفعول واحد.

مصادر البحث

- بغية الوعاة: السيوطي، تح ابي الفضل، الحلبي بمصر ١٩٦٥.
- تاريخ النحو وأشهر النحاة: الطنطاوي، مصر (لا.ت).
- تراجم المؤلفين التونسيين: محمد محفوظ، بيروت. دار الغرب الإسلامي ١٩٩٤.
- تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد. الدّماميني تح د. محمد المغربي، الرياض ١٤٠٣هـ.
- شذرات الذهب: ابن العماد، مكتبة القدسي بمصر (لا.ت).
- شرح التسهيل: ابن مالك. تح. د. عبد الرحمن السيد ود. محمد بدوي المختون – الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ – ١٩٩٩م.
- شرح التصريح على التوضيح: خالد الأزهري، القاهرة. دار إحياء الكتب العربية.
- شرح الجاربُردي على شافية ابن الحاجب: الجاربردي (مجموعة الشافية).
- شرح الجرجاني على العزّي: الشريف الجرجاني، القاهرة ١٩٣٠. بيروت ١٩٨١.
- شرح الرضي على الشافية. الرضي الاستراباذي، تح محمد نور واخرين، مطبعة حجازي، القاهرة ١٣٥٦هـ.
- شرح الرضي على الكافية: الرضي الاستراباذي.
- شرح ابن عقيل على الألفية: ابن عقيل، تح محمد محيي الدين عبد الحميد. مصر.
- شرح قطر الندى: الفاكهي، المطبعة المنيرية، القاهرة. ١٨٨٩.
- شرح اللمع: جامع العلوم الأصفهاني. تح ودراسة . إبراهيم بن حمد أبو عباة. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- الصحاح: الجوهري، تح أحمد عبد الغفور عطار، القاهرة ١٩٥٦.
- طبقات النحويين واللغويين: الزبيدي، تح أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر ١٩٧٣م.
- العلماء التونسيون: د. أرنولد هـ. قرين، ١٩٩٥.
- القاموس المحيط: الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧.
- الكتاب: سيبويه، بولاق ١٣١٦-١٣١٧هـ.
- اللباب في علل البناء والإعراب: أبو البقاء العكبري، تح، غازي مختار طليمات. بيروت –

دمشق ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

- المبدع في التصريف. أبو حيان النحوي، تح د. عبد الحميد سيد طلب، الكويت ١٤٠٢هـ.

- المعارف: ابن قتيبة، تح د. ثروة عكاشة، دار المعارف بمصر.

- المنصف: ابن جني، تح إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مصر ١٩٥٤.

- نزهة الألباء. أبو البركات الأنباري، تح محمد أبي الفضل إبراهيم. مصر (لا.ت).

صور من المخطوطة

الصفحة الأولى

وفي حاشية الاسفرايني قوله للاحتراز عن ماضي يزيل حكى
الكسائي والفراء وغيرهما يزيل مضارع زال الناقصة وانهم
يقولون لا أزيل افعل كذا فكان الاولى ان يقال زال الا بمعنى انتقل
ولا بمعنى ما زال انتفى ويعلم من هذا ان من يقول من النحاة في زال
الناقصة زال ماضي يزال لا ماضي يزول صحيح واما من يقول ولا
ماضي يزيل على الاطلاق فغير صحيح لما علمت ان مضارعها
يجيء يزيل ايضا الا ان يقيده بقوله التامة او نحوه من القرائن
المؤذنة بالتمام ولله الحمد على البدء والتمام والصلاة
والسلام الاتمان على سيد الانام سيدنا ومولانا محمد
وآله الاعلام ما تعاقبت الليالي والايام. هذا اما وفق
لتحريره وارشد الى تسطيره العبد الفقير المتصف بالعجز
والتقصير محمد امين بن ابراهيم الحنفي شهر البارودي لطف
الله به وبالمسلمين وغفر له ولهم
بمنه وكرمه امين
سنة ١١٧٣

الصفحة قبل الأخيرة

واختصاره ان يقال زال ناقصة وتامة فالتامة نوعان زال
يزول من باب نصر زوالا بمعنى الذهاب والاستحالة وهي فعل
قاصر وقد تكون للانتقال فتتعدى بعن وزاله يزيله من باب
ضرب زيلا بمعنى نقله عن مكانه او ميز البعض عن البعض وهي
متعدية والناقصة ما زال بمعنى ما برح ومضارعها اما
اما ما يزال من باب علم يائية بالاصالة او واوية مغيرة
من زال يزول التامة واما ما يزيل يائية من باب ضرب
اصلية او منقولة من زاله يزيله التي هي من باب ضرب ايضا
وهي اما زيل يزيل او زول يزول كلاهما من باب علم او
زيل يزيل من باب ضرب والماضي من الكل زال بالقلب
الفا واذا اسند الى نحو ضمير المتكلم كان بكسر اوله بالنقل
استثقالا والحذف لاجتماع الساكنين اما في الاول والثاني
فظاهر واما في الثالث فبعد نقله الى باب فعل مكسور العين
والمضارع في الاولين يزال بالنقل والقلب حملا على الماضي الا انه
في الثاني بعد نقله من باب نصر الى باب علم وفي الثالث
يزيل اصالة او بالنقل وهي اما زال يزال يائية او واوية
من باب علم او زال يزيل يائية فقط من باب ضرب انتهى منه .

الصفحة الأخيرة

الاغتراب في شعر الرصافي[1]

دكتور

أحمد السيد أحمد حجازي[*]

(١) معروف الرصافي (١٢٩٤-١٣٦٤هـ) - (١٨٧٧-١٩٤٥م) هو معروف بن عبد الغني البغدادي الرصافي: شاعر العراق في عصره ولد، ونشأ بها في الرصافة، نظم أروع قصائده في الاجتماع والثورة على الظلم، قبل الدستور العثماني، وقامت ثورة رشيد عالي الكيلاني ببغداد، في أوائل الحرب العالمية الثانية، فنظم أناشيدها وكان من خطبائها، فعاش بعدها في شبه نزواء عن الناس إلى إن توفي، وكان جزل الألفاظ وعالي الأسلوب في أكثر شعره نشأ وعاش ومات فقيرا له كتب كثيرة منها ديوان الرصافي. انظر الأعلام للزركلي المجلد السابع، ص٣٦٨، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان - الطبعة العاشرة ١٩٩٢م.

(*) مدرس البلاغة والنقد بكلية الدراسات الاسلامية والعربية - دبي.



ملخص البحث

بحث يلقي الضوء على الاغتراب في شعر الرصافي، يشتمل على مقدمة وثلاثة مباحث، الأول تمهيدي بدأه بتوطئة عرض فيها للتأصيل اللغوي لكلمة الأغتراب، وأشار إلى الأسباب التي تدعو إلى الاغتراب عامة، ثم استعرض نماذج مختلفة من الشعر العربى تبين بعض مفاهيم هذه الظاهرة في الأدب العربى منذ القديم.

أما المبحث الثانى: فقد تحدث فيه عن الاغترب المعنوي عند الرصافي، وأشار إلى الأسباب التي دفعته إلى الاغتراب، الذي انعكس بالتالي على شعره، ثم عرض لمظاهر الاغتراب في شعره.

وفي المبحث الثالث: كان الحديث عن الاغتراب الحسي، وأشار في بدايته إلى بواعث هذا الاغتراب، وما ترتبَ على ذلك من حنين الشاعر إلى الأهل والوطن، والنعي والتحسر على ماضي بغداد...

ثم مقارنة ذلك بحاضرها التعيس المتخلف، يصحب ذلك مقارنةٌ بين أحوال بلده والبلاد التي ارتحل إليها، كما تناول وصف الشاعر لمعالم الحضارة والمدنية الحديثة في تلك البلاد.

مقدمة

الاغتراب ظاهرة إنسانية عامة، لا ينفرد بها جيلٌ، ولا أمة دون أمة،وهي موجودة مند نشأة الحياة، حيث الإنسان حين وطئت قدماه الأرض، أخذ يعاني من اغتراب ذي مفاهيم شتى، ولكن هذا الاغتراب ظل غير محدد المفاهيم لدى كل الشعوب والأمم.

وقد درس العلماء هده الظاهرة الخطيرة - ظاهرة الاغتراب - وعرفوا مدى أهميتها، فأوسعوها بحثا، لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أخذت هذه الظاهرة تتبلور وتتضح يوما بعد يوم، وإن كان لها رسيسٌ قديم تجلى في كتاب «لويس مورغان» المجتمع القديم THE ANCIENT SOCIETY الذي ظهر في القرن التاسع عشر، ولم تعرف ظاهرة الاغتراب في ادبنا العربي إلى اليوم لدى الكثيرين، ذلك لأن العرب قد ابتعدوا في فترة من الزمن عن ركب الحضارة العالمية، تحت ظروف قاهرة جعلتهم يغتربون عن ماضيهم المشرق وعن أنفسهم فلا يكادون يجدون ذواتهم الحقيقية إلا حين يعودون إلى عقيدتهم فانهم حينئذ يسترجعون شخصيتهم المستقلة وإرادتهم الواعية وبالتالي وجودهم بشرا.

ونتيجة حتمية لانفتاح العرب على حضارة الغرب، فإنهم أخذوا يدرسون آداب الغربيين بلغاتهم الأصلية ويتعرفون على ما عندهم من أفكار ودراسات حديثة منها (ظاهرة الاغتراب) التي نحن بصددها في هذا البحث، ولكن الدراسات المتعلقة بهذه الظاهرة مازالت في بدايتها عندنا.

ولما رأيت أن شعرنا العربي يمكن أن يحتوي مضامين الاغتراب أو بعضها، لأن الإنسان هو الإنسان، اماله وطموحاته وأحزانه وهمومه واحدة، ووجدت في شخصية الرصافي وشعره مجالا قد يصلح لدراسة هذه الظاهرةِ مما دفعني إلى تناول هدا الموضوع. هدا وقد اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل على مقدمة وثلاثة مباحث:

الأول تمهيدي، بعنوان (الاغتراب في الشعر العربي) بدأته بتوطئة عرضت فيها للتأصيل اللغوي لكلمة الاغتراب، وأشرت إلى الأسباب التي تدعو إلى الاغتراب عامة، ثم استعرضت نماذج مختلفة من الشعر العربي تبين بعضَ مفاهيم هده الظاهرة في أدبنا

العربي منذ القديم.

أما المبحث الثاني: فكان تحت عنوان (الاغتراب المعنوي في شعر الرصافي)

وقد تحدثت فيه عن الاغتراب المعنوي عند الرصافي وأشرت إلى الأسباب التي دفعته إلى الاغتراب، الذي انعكس بالتالي على شعره، فوجدنا اثار ذلك واضحة في ديوانه، ثم عرضت لمظاهر الاغتراب في شعره.

وفي المبحث الثالث: كان الحديثُ عن الاغتراب الحسي، وأشرت في بدايته إلى بواعث هذا الاغتراب، وما ترتب على ذلك من حنين الشاعر إلى الأهل والوطن، والنعي والتحسر على ماضي بغداد المزهر، وحضارتها الوضيئة الزاهية، ثم مقارنة ذلك بحاضرها الأسيان التعيس المتخلف، يصحب ذلك مقارنةُ بين أحوال بلده والبلاد التي ارتحل إليها كما تناولت وصف الشاعر لمعالم الحضارة والمدنية الحديثة، لاسيما في الاستانة وبيروت، ونقده لأحوال الصحافة والجرائد في الاستانة، لبعدها عما تقتضيه المصالح العامة.

وما توفيقي إلا بالله

المبحث الأول
الاغتراب في الشعر العربي

توطئة

جاء في لسان العرب (غرب)

والغَرْب: الذهاب والتنحي عن الناس. والغَرْبة والغَرْب: النوى والبعد، والغُربة والغُرْب: النزوح عن الوطن والاغتراب. قال المتلمس:

ألا أبلغا أفناء سعد بن مالك رسالة من قد صار في الغرب جانِبُهْ

والاغتراب: افتعال من الغرب، وغريب: بعيد عن وطنه. واغترب الرجل: نكح في الغرائب، وتزوج إلى غير أقاربه[٢].

حين ننظر في هذا النص نقف على غربة حسية مادية تقوم على أساس النزوح عن الوطن، والبعد عن الأهل والأحباب، ونقف أيضاً على غربة معنوية تقوم على أساس من التولي عن القوم داخل المجتمع، ويشير إلى ذلك ابنُ منظور بقوله: «الاغتراب افتعال من الغربة» أي احتلاق، بمعنى أن الرجل ينزح عن وطنه فيكون غريبا، وربما ينزح عن الوطن فيكون غريبا أيضا، كأن تحيط بحياته ملابسات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو فكرية تجعله يعيش غريبا في الناس - أو عنهم - وقديما وجدت مثل هذه الغربة المعنوية

فقد جاء في الخبر: أن رسول الله ﷺ قال: «بدأ الإسلامُ غريباً، وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء، قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يحيون سنتي ويعلمونها الناس»[٣]

فالغريب في هذا الحديث أخذ بعداً آخر غير النزوح عن الوطن، هو بعد معنوي يدور حول وظيفة الريادة الاجتماعية والإصلاح الديني، وهذا هو ما عناه ابنُ منظور في قوله «الاغتراب: افتعال من الغربة» ذلك أن الغرباء بهذا المعنى - هم أولئك الذين ينتهجون في

(٢) انظر لسان العرب لابن منظور ٥/٣٢٢٥ مادة (غرب)، ط. دار المعارف.

(٣) الغربة والاغتراب لابن قيم الجوزية ص٧ - رسالة مستلة من مدارج السالكين - نشرها قصي محب الدين الخطيب - المطبعة السلفية ١٣٩٨هـ.

الحياة إسلوبا أو منهجا يخالف في إطاره ما ينتهجه المجتمع فيكونون بذلك غرباء داخل المجتمع.

من ثم نستطيع أن نعرف الاغتراب بأنه حالة من الشعور بالانفصال عن المجتمع تتولد في نفس صاحبها لنفوره من الأوضاع السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية القائمة، لشعوره بعدم الانسجام أو التوافق النفسي مع هذه الأوضاع. أو بمعني اخر: إنه انفلات من ضغوط المجتمع وعاداته، وتجاوز لأنماطه وأعرافه، وضيق بنظمه وبمادئه.

أو قل إنه الشعورُ بعدم الانتماء للمجتمع، فكل ذلك جائز هذا الشعور قد يدفع إلى التمرد على هذه المبادىء ورفضها وإعلان الثورة عليها، أو الثورة على الأطر التي يراها جائرةً، ولذلك قيل: «كل إلى جماعته منتم، فان شذ فلغاية، وإلا فهو المرض النفساني»[4]. بمعني: أن المغترب يتمثل دور المصلح، والمعروفُ أن المصلح يضع نصب عينيه غاية يعمل للوصول إليها، كذلك يكون المغترب، غير أنه يربو على المصلح في جانب الضيق الذي يستبد بنفسه، فيجعله ينفر من المحيط البشرى والنظام القائم.

ويجب أن نشير إلى أن الاغترابَ كما يكون للأسباب السالفة، يكون برغبة المغترب أحيانا، رغبة تصدر عن ذاته، أو تلبية لرغبة اخرين. ولهذا فإننا نسمي كل غربة حصلت قهراً غربة، وكل غربة حصلت طوعا اغتربا.

الاغتراب في الشعر العربي

وإذا كان الاغتراب في ابسط معانية هو تصدع ذات الفرد أو انشقاقها نتيجة عدم تواؤمها مع المجتمع والعالم المحيط بها... وكانت صورةُ الغريب هي صورةُ الإنسان الذي أحس بقبح العالم من حلوه لإدراكه أن مشاهد الحياة وأحداثها إنما تخفى عن الإنسان الحقيقة المفجعة والمرعبة التي هي زيفُ هذا العالم وفساده، إذا كانت تلك صورة الغريب الناجمة عن إحساسه بالاغتراب، فان الاغتراب ليس احساسا أو شعورا حديث العهد ظهر مع ظهور الوجودية أو مع تعقد الحياة وتكاثر أزماتها... أو مع ولادةِ عصر الالة، بل هو قديم تمتد جذوره إلى أبعد بكثير من عصرنا الحاضر. وإذا كانت الحياة المعاصرة قد زادت من عوامل الإحساس بالاغتراب، فإننا نستطيع أن نلتمس هذا الإحساس مع بدايات

---

(٤) مجلة العربي - العدد ١٢٤ - مارس ١٩٦٩م، مقال بعنوان «الانتماء» للدكتور/ فخري الدباغ - ص٧٠ وما بعدها.

تعبير الإنسان عن مشاعره وموقفه من العالم والحياة ويمكننا أن نعثر على بذور الاغتراب في الشعر الجاهلي، وفي مختلف مراحل تطور الشعر العربي فها هو ذا تميم بن مقبل الشاعر الجاهلي يتمنى أن يكون حجرا في مجتمع لا يفهمه ولا يشركه الهموم والمواجع حيثُ يقول:

ان ينقص الدَّهْرُ منّي، فالفتى غَرَضٌ ... لِلدَّهرِ، ومن عُوده وافٍ ومَثْلومُ
وإن يكنْ ذاك مِقداراً أُصِبْتُ به ... فَسيرةُ الدَّهرِ تَعْويجٌ وتَقْويمُ
ما أطيبَ العيشَ لو أنَّ الفتى حَجَر ... تَنْبو الحوادثُ عنه وهوَ مَلْمومُ[5]

إنه غريب يعاني ويقلق، ويحس بانفصاله عن مجتمعه وأبناء قبيلته وعما يحيط به

ولنستمع إلى طرفة بن العبد كيف يعبر عن إحساسه بالاغتراب حين يضيقُ بلوم الآخرين له فيختار الطريق التي تنسجم مع ما يقتنع به، ويقول

ألا أيُّهذا اللائِمي أحْضُر الوَغى ... وأن أشْهَدَ اللذات هَلْ أنتَ مُخلدي
فإنْ كُنتَ لا تستطيعُ دفع دمنيتي ... فَدَعْني أُبادِرهَا بِمَا ملكتْ يدي

إلى أن يقول:

أرى المُوتَ يَعْتَامُ الكرامَ ويَصْطَفي ... عَقيلَةَ مَالِ الفَاحش المتَشدِّد
أرى العيشَ كَنْزاً ناقصاً كُل ليلةٍ ... وما تنقص الأيامُ والدّهرُ يَنفَد
لَعَمْرُكَ إنَّ الموتَ، ما أخطأ الفَتى ... لَكَالطَوَلِ المُرْخَى وَثِنْيَاهُ باليد[6]

ونقف على عمق اغتراب أبي تمام في أبياته الاتية:

وكانتْ لَوْعَةٌ ثُمَّ اطمأنَّتْ ... كَذاكَ لِكُلِّ سَائلةٍ قرار
مضى الأملاك فانقرضوا وأنست ... سراة ملوكنا وهم تجار
وقوف في ظلام الذم تحمى ... دراهمها ولا يحمي الذمار
فلو ذهبت سنات الدهر عنه ... والقى عن مناكبه الدثار
لعدّل قسمة الأرزاق فينا ... ولكن دهرنا هذا حمار[7]

---

(٥) ديوان الشعر العربي الكتاب الأول، أدونيس (علي أحمد سعيد) ص٢٠٢ دار الفكر بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

(٦) شرح المعلقات السبع – الزوزني، ص٥١-٥٣ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م

(٧) ديوان أبي تمام «المجلد الثاني» بشرح الخطيب التبريزي ص١٥٣ وما بعدها تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف، بمصر – ط٤.

أما أبو الطيب المتنبي، فنعلم كم طالت غربتُه ومعاناته من الزمن والحكام والناس من حوله... ولنستمع إليه وهو يجسد أعمق معاني الاغتراب حين يقول:

ما مـقـامـي بـأرضِ نـخْـلَـةَ إلاَّ　　كَـمُـقـامِ المسيـح بـينَ اليَـهـود

مَـفْرَشِـي صَـهْـوَةُ الحصـانِ ولكـ　　نَّ قَـمِـيصـي مسـرودَةٌ مِـنْ حـديـد

ويقول:

أيـن فضلـي إذا قـنعتُ مـن الـدّهـ　　ـر بـعيش مـعـجـل الـتـنـكيـد

ضَـاقَ صدْري وَطال في طلب الرز　　ق قـيـامـي وقل عـنـه قُـعـودي

ويقول: أيضا:

أنـا فـي أُمَّـةٍ تَـدار كَـهَـا الـلّـهُ　　غريب كصالح في ثـمـود[8]

وإذا كانت الغربة عند هؤلاء الشعراءِ تعبر عن الإحساس بالتصدّع والألم والحزن والانكسار الاجتماعي والسياسي فان غربة أبي العلاء المعري تجسد معاناة بعيدة الأغوار عميقة الجذور، حيث تقول:

قد اخـتـل الأنـام بـغـيـر شك　　فـجـدوا في الـزمـان وألـعـبـوه

ويقول أيضا:

لـعـل الموت خـيـر لـلبرايا　　وإن خـافـوا الردى وتـهـيـبـوه

وهو يرى أن الناس ليس لهم من مهذبٌ، حتى من العقل الذي هو في رأيه يشير ويهدي الناس، فهذا العقل المرشد لا يستطيع تهذيب هؤلاء الناس، حيث يقول:

والـلب حاول أن يـهـذب أهـلـه　　فـإذا البرية مالـهـا تـهـذيب

وأما الحكام من البشر، فكم هو ناقم عليهم لظلمهم وفسادِهم. يقول:

يسـوسـون الأمـور بـغير عـدل　　فـيـنـفـذ أمـرهـم ويـقـال ساسة

فـأفّ من الحيـاة وأفّ مـنـي　　ومـن زمـن ريـاسـتـه خساسة[9]

ويري المعري أن أهل الفضل غرباء في أوطانهم، لشعوره بأنه غريب بين قوم يسودون من لا يستحق السيادة، حيث يقول:

أولـو الـفـضـل في أوطانـهم غربـاء　　تشـذ وتـنـأى عـنـهـم الـقـرنـاء

ويقول:

(٨) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، ج١/٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٤. دار المعرفة بيروت لبنان.
(٩) مع أبي العلاء في سجنه، د/طه حسين، دار المعارف بمصر، طبعة. ١٩٦١م، ص٣٢.

وزهـدنـي في الـنـاس مـعـرفـتي بـهـم　　　وعلـمـي بأن الـعـالمين هـبـاء

أما أبو نواس فلطالما عبر في شعره عن اتساع الهوّة بينه وبين مجتمعه.. وحين كانت تطُول معاناته وعذاباته الروحية يعلن بكل صراحة تبرأه من زمانه، حيث يقول

هـذا زمـان الـقـرود فـاخضـعْ　　　وكـن لـهم سـامـعـاً مُـطـيـعـا"

بمثل هذا المنطق واجه أبو نواس مجتمعه وساسة عصره معبرا عن عمق اغترابه ووعيه لمأساته بوصفه إنساناً يعيش خارج عصره وزمنه.

وفي هذه النماذج السريعة القليلة، نرى بعض جوانب اغتراب الشعر العربي من قلق واضطراب وعدم تأقلم مع المجتمعات والحياة بشكل عام إلى غير ذلك مما يتضمنه الاغتراب من مفاهيم حديثة دخلت شعرنا الحديث عن طريق الثقافة التي تلقاها أو يتلقاها شعراؤنا المحدثون عن الغربيين والشرقيين.

ومن خلال هذه النماذج ندلف إلى عالم أرحب تمثلت فيه معظم مفاهيم الاغتراب، هذا العالم هو عالم الشاعر العراقي الحديث معروف الرصافي.

---

(١٠) مع أبي العلاء في سجنه، ص١٦، ١٧.

(١١) ديوان أبي نواس، شرحه وضبطه وقدم له الأستاذ/ علي فاعور دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص٣٤٩.

المبحث الثاني
الاغتراب المعنوي في شعر الرصافي

قبل أن نتكلم على الاغتراب المعنوي عند الرصافي يجب أن نشير إلى الأسباب التي دفعته أوفرضت عليه هذا الاغتراب، ويمكن أن نجمل هذه الأسباب في نظرة سريعة نلقيها على الزمن الذي نشأ وعاش فيه الرصافي.

فقد نشأ وعاش في زمن يدعو إلى الشكوى أحيانا، والثورة والتمرد أحيانا، والتسليم بل السلبية أحياناً أخرى. فالناظر إلى أوضاع العراق في القرن التاسع عشر يلمس مدى التخلف السياسي والفكري والاجتماعي، وتحكّم العاداتِ والتقاليد العشائرية، فضلا عن سوء الإدارة وفسادها الذي عم ولاياته وأسهم في إنماء هذا التخلف، فانعدم الأمن والنظام، وسيطر الجهل، وانتشرت الرشى، وأهملت المشاريع العمرانية والنواحي الصحية، وظهرت الفوارق الطبقية بين فئات المجتمع، الأمر الذي أدى إلى انعدام التكامل بين الفرد والمجتمع.

هذه الأمراض والعلل دفعت الشاعرَ إلى الاغترابِ الذي انعكس بالتالي على شعره، فوجدناه يشكو ويتألم، ويصور تغير الزمان وأهله، وسوء معاملة الناس له خاصة ولبعضهم عامة، حتى صارت اللئامُ تستهين بالكرامِ، وغدت الأسافل تحتقر الأعالي، وبلغت الأمور قمة فسادها، لدرجة الثناء على الأسوأ مخافةَ أن يقعوا فيما هو أشدُ سوءا. يقول الرصافي:

قد انقلب الزمان بنا فأمست ... نُغاثُ القوم تحتقرُ النُسورا
وساء تقلب الأيام حتى ... حمدنا من زعازِعها الدبورا
وكم من فأرةٍ عمياء أمست ... تسمَّى عندنا أسدا هصورا
فكيف نرومُ في الأوطان عزًّا ... وقد ساءت بساكنها مصيرا[1]

(١) ديوان الرصافي (المجموعة الكاملة)، من قصيدة (إلى أبناء المدارس) ص٥٣،٥٤ منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان الطبعة السادسة.

والنغاث (بضم ففتح) مالا يصيد من الطير، الزعازع جمع الزعزع (بفتح فسكون ففتح) الريح الشديدة التي تزعزع الأشياء (تحركها بشدة)، الدبور (بفتح فضم). التي تثير الغبار إذا هبت.

فالشاعر من خلال تلك الأبيات - ينعى على الإنسانية ضياعها، الذي أصيب بالتهدم والانهيار من جراء الأوضاع الفاسدة. ويصور الرصافي سوء معاملة الناس له حتى شعر بالغربة وهو في وطنه، ولا بدع في ذلك، إنه يقيم في بلدٍ يعج بالحقد عليه، يتفنن القومُ في الميل عنه، ويوسعونه بالنظر الشزر، تضحك وجوهُهم وتنبسط أساريرُهم عند ملاقاته في حين تضمر أفئدتهم الحقد والكراهية والبغضاء.

كل هذا وغيرُه دفع الشاعر أن يشعرَ بالعزلة والغربة في وطنه، بل كأنه غريبٌ بالفعل عن هذه الوطن، يقول:

أقمتُ ببلدةٍ مُلئتْ حقوداً ... عليَّ فكلُّ ما فيها مُريبْ
أمُر فتنظر الأبصار شزراً ... إليَّ كأنما قد مرَّ ذيب
وكم من أوجُهٍ تُبدي ابتساما ... وفي طيّ ابتسامتها قُطوب
سكنتُ الخانَ في بلدي كأني ... أخو سفرٍ تقاذفه الدروب
وعشتُ معيشةَ الغرباء فيه ... لأني اليومَ في وطني غريبْ

وشكوى الشاعر لا تقتصر على أعدائه أو الحاقدين عليه، بل تعدت ذلك إلى الأصدقاء والأخلاء أيضاً، يقول:

لقد عشت في الدنيا أسيفاً وليتني ... ترحّلتَ عنها لا عليَّ ولا ليا
وقد كنت أشكو الكاشحين من العدى ... فأصبحت من جور الأخلاء شاكيا
ومارحت أستشفي القلوب مداوياً ... من الحقد إلا عدت عنها كما هيا

ويقول في القصيدة نفسها:

وربَّ أخ أوْ قَرتُ قلبي بحبِّهِ ... فكنت على قلبي بحُبِّيه جانيا[3]

وفي قصيدة (واشيخاه) يشكو بغداد وما يكتنفها من ظلام مطبق حيث ضاعت الحقوق، وعم التكاسل، كما فقد التآخي بين الناس، فهذه الأقوال لا تؤكدها الأفعال، ومن كان هذا دأبهم فلا مقام لدى العلم بينهم وكيف يكون بينهم والجهل ديدنهم، إذن ما على الأنسان إلا التقوقع داخلَ عزلة ينأى بها عن هذا المجتمع، يقول:

أزمعت عنا إلى مولاك ترْحالا ... لما رأيت مناخَ القوم أوْحالا

---

(٢) الديوان ص١٤٢ من قصيدة (تجاه الريحاني شكواي الخاصة).

(٣) الديوان ص١٢٣ من قصيدة (الصديق المضاع)، والأسيف الحزين، الكاشح العدو المبغض الباطن العداوة. أو قرت أثقلت وحملت. وهاء الضمير في قوله (بحبّيه) مفعول به أي بحبي إياه.

رأيتنا في ظلام ليس يعقبه صبح فشمرتَ للترحال أذيالا
كرهت طول مقام بين أظهرنا بحيث تُبصرنا للحق خذّالا
ولم تَرُقْ نَفْسكَ الدنيا ونحن بها لسنا نؤكد بالأفعال أقوالا
وكيف تحلو لذي علم إقامته في معشر صحبوا الأيام جهالا
لذاك كنتَ اعتزلتَ القومَ منفردا حتى أقاربك الأَدْنِين والالا[4]

فالشقاء الذي حاق بالشاعر لتجاهل الوطن حقه، جعله يقرر في قصيدته (يوم الفلوجة) أن وطنه هو السببُ في شقائه، يقول:

وطنٌ عشتُ فيه غير سعيد عيش حر يأبى على الدهرِ عوَجَه[5]

لذا بدأ الرصافي يتشكك فيمن حولهَ، ولا غرابةَ في ذلك إذا ما عرفنا أن هناك بواعث تدعو إلى هذا الشك، كالشكوى من الأصدقاء، ومجيء الزمان بالأعاجيب، يقول:

لَقدْ خامَرتني في الزمانِ وأهله شكوكٌ عليها يُعْذَر المتزندقُ

والدهر يضفي على الموتي فضائل لم تؤثرْ عنهم قبل الممات، في حين أنه يفتك بالأحياء وبذويهم يقول الرصافي:

أرى الدهرَ في أمرين يعمل دائباً صَناع اليدين فيهما يتأنَّقُ
يُجَدِدُ للموتى مناقبَ لم تكن لديهم، وللأحياءِ يُبْلي ويُخلقُ
فكم من قبور عظَّم الناسُ أهلَها بما لم يكن عند النُّهى يتحقق
ورب امرىء قد عاش يستقرُ الثنا فلما قضى سال الثناء يتدفق[6]

كل هذه المتناقضات التي عج بها عصرُ الشاعرِ، ودعته إلى الشك في كل من حوله، أدت إلى أن يشك الشاعر أو يتشكك فيما مضى من عصور، ربما لأن الاعتمادَ على معرفتها يكون عن طريق الأخبار والروايات التي نقلتها إلينا كتبُ التاريخ، فالروايات - عنده - بحوادثها ملفقة بأحاديث القرون الغابرة لأن ما يحدثُ بين ظهرانينا ونعايشه تنكره عيونُنا ولا تصدقه، آذاننا.

ونحن نعتمد فيها على الصحيفة اليس في هذا ما يدعو إلى الشك؟ يقول:

فما كتبُ التأريخ في ماروَت لقرائها الا حديثٌ مَلفَّق

---

(٤) الديوان ص٣٠٤ من قصيدة (واشيخاه)
(٥) الديوان ص٤٦٧ من قصيدة (يوم الفلوجة)
(٦) الديوان من ٣٥٦ من قصيدة (ضلال التاريخ).

نظرنا لأمر الحاضرين فرابنا ... فكيفَ بأمر العابرين نصدّقُ

وما صدقتنا في الحقائق أعينٌ ... فكيف إذن فيهنَّ يصدقُ مهرق[8]

ومما ضاعف من مأساة الشاعر في غربته أن الأفكار مقيدة، والأفواه مكممة، فأهين الحر وضاعت كرامته. يقول:

حريةُ الفكر غير جائزة ... والحُرمنا مُهانٌ ليس يُحترم[9]

ويستغيث الشاعر بحرية الصحف لتطلق الأذهانُ من أسر عيشها المنكد، لأنها الروح التي تضمد الجراح، ولا حياة للأجساد بدونها فيقول:

أيا حرّية الصحف ارحمينا ... فإنا لم نزل لكِ عاشقينا

متى تصلين كيما تُطلقينا ... عِدينا في وصالك وامْطلينا

فإنّا منكِ نقنع بالوعُود

فأنت الرُوحُ تشفين الجُروحا ... يُخرّج فقْدكُ البلد الفسيحا

وليس لبلدة لم تحْو روحا ... وأن حوت القصور أو الصروحا

حياةٌ تُستفاد لمُستفيد[9]

هذه الأوضاع السيئة، والأمور الفاسدة، جعلت الرصافيَّ ينظرُ إلى الوجود والطبيعة بمنظاره هو، وها هو ذا يرتاد روضة من رياض دجلة حيث النسيم يسطر سطوره في الماء، والطيور تغرد، وكل ما في هذه الروضة بديع رائع، إلا أن هذا المشهد الجميل الرائع الذي يوحي بالبهجة والجمال كان عائما في نفس الشاعر، لأنه لا يطلب الماء المادي الذي يروى الجسد، إنه يطلب الماء الاخر الذي يروي الروح بالحقيقة، يقول:

يا مياهاً جرت بدجلة تجتا ... ز مروراً بجانبي بغداد

إن نفسي إلى الحقيقة عطشى ... أفتشفين غُلّة من صاد[10]

كما أن هذه الأوضاع السيئة، دفعت بالشاعر إلى حالة من التصدع والاغتراب والانهيار النفسي، فبدأ يعلل مظاهر الوجود ويفسرها بما يتلاءم وحالته النفسية، فالدهر يتستر على الحقائق، الشمس تشرق لا لتضيء الطريق إلى العمل والكفاح، بل لتعوق

(٧) السابق نفس القصيدة، ورابنا: اوقعنا في الشك والظن. المهرق (بصيغة المفعول): الصحيفة معربه عن الفارسية

(٨) الديوان ص٤٤٦ من قصيدة (السجايا فوق العلم والعلم)

(٩) الديوان ص١٢١ من قصيدة (إيقاظ الرقود) يخرج يضيق

(١٠) الديوان ص٢٠ من قصيدة (نحن على منطاد)، الغلة (بضم فلام مشددة) شدة العطش، وحرارة الجوف والصادي العطشان.

الناس بحرها وهجيرها، والدهر يمشي على طريق الحقائق ساحباً ذيولَ خطوبه، وحادثاته، ليمحو آثارها، ويطمس معالمها، وليس أدل على مخادعة الدهر، من أن الفجر الكاذبَ، يظهر قبل الفجرِ الصادقِ، والقياس هو العكس، أي يقدم الصادق ولا يؤخر. يقول الرصافي:

أري الدهرَ لا يألو بستر الحقائق ... إذا افَتَّر عن صبح تلاه بغاسقِ
يجر ذيولَ الخطب فوق طريقها ... ليعفَو منهُ مابه من سلائقِ
ولو لم يجننا كلَّ يوم مواريا ... لما كان فجر كاذب قبل صادق
كأن ليالي الدهر غضبى على الورى ... فتنظر شزراً بالنجوم الشوارق
وما طلعت كي تهدي القوَم شمسُه ... ولكن لتصليهم جحيم الودائق[11]

وتسرب اليأس إلى نفس الشاعر، فتراكمت عليه الهمومُ، وطال ليلهُ فبات سهران الجفن، لم يغمض له طرف، وأخذ في مسامرة النجوم، وقال:

وليل غُدًا فيٌّ الجناحين بِتُّهُ ... أسامُر في ظلمائه واقعَ النَّسْرِ
وأقلع من سُفْن الخيال مَراسيا ... فتجري من الظلماءِ في لُجَج خُضر
أرى القبة الزرقاءَ فوقي كأنَّها ... رواقٌ من الديباج رصّع بالدرّ
ولولا خروقٌ في الدجى من نجومه ... قبضتُ على الظلماءِ بالأنْمُل العَشْر[12]

ويعتب الرصافي على الليالي التي أورثته الأحزان والهمومَ، فيقول

طال عتبي على عِدك الليالي ... مثلما طال مطلها بمرادي[13]

وبما أن الكواكب قد سمرت، ولم يؤذن لليله بالتواري، فلابّد من أن يتخير الشاعر من بين الكواكب ما يتوافق وحالته النفسية الكئيبة، ويقع اختيارُه على «السها»[14] فهو أشبه ما يكون بأديب بغدادي عاش محظوطَ القدر والقيمة، خاملَ الذكر لا يؤبه له، يقول.

كأن نجم السُّها أديب ... في أرض بغداد ذو شَواء[15]

ويبدو أن الرصافي قد يئس من تغير الأوضاع، ومن ثم أخذ يقنع نفسه ويسترضيها

---

(١١) الديوان ص٤٧ من قصيدة (الدهر والحقيقة)

(١٢) الديوان ص٧، ٨ من قصيدة (العالم شعر)، والغداف الغراب وغدافي الجناحين أسودهما، نسبة إلى الغداف: يقال أغدف الليل إذا أظلم. والنسر بفتح فسكون: اسم لنجمين.

(١٣) الديوان ص١٨ من قصيدة (نحن على منطاد)

(١٤) السها: نجم خفي من الدب الأصغر، تمتحن الأبصار برؤيته لضآلة نوره

(١٥) لاديوان ص١٥ من قصيدة (من آلين إلى أين).

بأن تتأقلم بهذا الواقع البائس الذي انحرف فيه ميزان العدل، يقول:

أي حـرٍّ في الشـرق عـاش سـعـيـدا ... لم تَـشُـبْ صـفـو عـيشـه الأقذاء[16]

ونراه يمعن في تعزية نفسه، يواسيها ويرفه عنها في غربتها بقوله:

ومن ذا الذي قد عاش في الناس راضيا ... ومن ذا الذي قد عاش في الناس شاكرا

ولو كان عيش الناس وفْق اختيارهم ... لما كنتَ تلقى شاكياً أو مخاطرا[17]

وتلح عليه فكرة الاقناع هذه، فراح يتمثل بالقوى الطبيعية في اختلافِ عناصرها، وأن هذا الاختلاف مطلوب في بعض الأحايين، وقد يكون فيه الخير حتى تسير دواليبُ الحياة، فالبحر لو كانت مياهه صافية رقراقة عذبة لكثر تبخره، ولو كثر تبخرُه لكثرت الأمطار، ولو كثرت الأمطار لاستحالت طوفانا وسيولا تقضي على كل شيء، ومن ثم لابد أن توجد به الجواهرُ الملحية حتى تقلل من نسبة التبخر، يقول:

ألا رُبَّ شـــرّ جرَّ خيراً وربّـــمـا ... يـجرُّ تجافـيـنـا إلـيـنا الـتصافـيا

فـلـو أن مـاء الـبـحـر لم يك مـالحاً ... لرُحنا من الطوفان نشكو الغواديا[18]

ويتمثل الشاعر هذا الاختلاف أيضاً في الجذب والدفع بين النجوم، الأمر الذي جعلها تسري على نظام دقيق في أفلاكها، ولولا الإيجابُ والسلبُ في الطاقة الكهربية لما حصلت فوائدها، فإذا كان هذا الاختلاف - وهو خير - في القوى الطبيعية موجود، فلم لا يكون في عالم الإنسان؟ - يقول:

ولو لا اختلاف الجذب والدفع لم تكن ... نجوم بـــأفــلاك لــــهن جواريا

وكـيـف نرى لـلـكـهرباء ظواهرا ... إذا هـي في الإثـبـات لم تـلق نـافيا

تموت الـقـوى إن لم تـكن في تـبـاين ... وَيـحـيـينَ مـادام الـتـبـاين بـاقـيا

فـلا تـعـجـبن من أنـنـا في تـنـافـر ... ألم ترفي الـكـون الـتـنافر ساريا[19]

ونراه يعذر قومه - تهكما. على الاجحاف الذي حاق به، مشيرا إلى أنهم لا يملكون من أمرهم شيئاً، فهم وما ملكت أيديهم لمستعمرهم، ومن ثم فلا بدع في أن يعيش مظلوما، يقول:

---

(١٦) الديوان ص٣٣٨ من قصيدة (ذكرى الكاظمي).

(١٧) الديوان ص٢٧٩ من قصيدة (إلى الجواهري).

(١٨) الديوان ص١٢٤ من قصيدة (الصديق المصاع).

(١٩) الديوان، نفس القصيدة، ونفس الصحيفة.

لو يملك الأمر قومي في مواطنهم ما كان حق لديهم قط مهضوما
لكنما أمرهم ملك لأجنبهم فليس من عجب أن عشت مظلوما[٢٠]

ويسلم الشاعر أمره إلى حتمية القضاء والقدر، وأن ما يحدث له ولأمثاله من ضياع للكرامة، وإهدار للحقوق، وسيادة الظلم - كل هذا مقدر عليهم ولا مفر منه، يقول.

ولكن هي الأقدارُ تجري بغير ما يريد الفتى جرياً على الأمر قاسرا
فتجعل ليثَ الغاب يتلو فُرانقا وتترك صقر الجو يخشى القنابرا
وكم أقدرت من كان في الناس عاجزا كما أعجزت من كان في الناس قادرا
وما المرء إلا مجبرٌ في حياته وإن ظن فيها أنه كان خائرا[٢١]

وطالما استسلم لقضاء اللّه وقدره، فلا بأس من أن يتعلق بالأماني ولو لفترة - فلا وجود لشيء، اسمه مستحيل، ولن يضيع حق وراءه ثائرٌ أو مطالبٌ. وتقوم الحرب العالمية، ويرى الرصافي الدماء التي تراق في هذه الحرب شفقا يبشر بطلوعِ صبحٍ جديد، فلابد أن يأتي من وراء هذه الأحداث انقلاب يشمل جميع البلدان. يقول

إنني مُبصرٌ تباشير صبح مستفيض على ظلام الأماني
ليس تلك الدماء في الحرب إلا شفقاً من ضيائه الأرُجواني
إنني أستشف من غير الدهـ ـر انقلاباً يَعُمّ كل مكان

ولخذ يصف ذلك الانقلاب بقوله:

سيلوح الداني به وهو قاص ويلوح القاصي به وهو دان
ويكون المُعَزّ غير مُعز ويكون المُهان غير مُهان
وسيغدو الضعيفُ محتَرَمَ الحـ قّ ويُمسي الظلومَ في خسران[٢٢]

ولكن يبدو أن الشاعر قد أخفق في أمانيه، أو قل إن أمنياته كانت بمثابة حلم جميل سرعان ما أفاق منه إلا ليجد أحلامَه وآمالَه قد تحطمت على صخرة الواقع الأليم فاثر الموت على الحياة، يقول:

ضل من رام راحة في حياة نحن منها في معرك وجلاد

(٢٠) شرح ديوان الرصافي بشرح وتعليقات مصطفى علي، ج/٥/٤٢٢/ من مقطعة (لو يملك الأمر قومي) طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة، افاق عربية - العراق - بغداد - الطبعة الثانية ١٩٨٦ الديوان ص٢٧٨ من قصيدة (إلى الجواهري).

(٢١) ديوان الرصافي ص٢٧٨ من قصيدة (إلى الجواهري).

(٢٢) الديوان ص٤٧٤ من قصيدة (نحن والحالة العالمية).

إنما هذه الحياة جــــــــــروح　　　أثـخـنـتـنـا والموت مـثل الضـمـاد

كــل أسر يـهــون إن اطــلــقت أر　　　وأحـنـا المُـوثـقـاتُ بـالأجـسـاد

واشتد ضيقه وتبرمه بالحياة، وانحصاره في قاع ركن ضئيل منها فأخذ في احتقارها وذمها، قائلا

تَـــــعست هذه الحياة وإن كا　　　نت لـعـمـري خُـلابةً حسّاسه

قصّـــرتـــهاِ بـدُ الحوادث لـكـر　　　قـد أطالت لـهـا على الحيّ باسه

ويكتب رسالة إلى أحد أصدقائه مملوءة بالشكوى، طافحةً باليأس يقول فيها (أنا من الامي في عذاب مستمر، وهي في ازدياد غير منقطع، لقد ضاقت لي الحياة حتى أصبحت أنادي، ألا موت يباع فأشتريه)؟[٢٥]

ويضع الشاعر كما هائلا من التساؤلات الحيرى أمام، «أم النجوم» المحرة تتركز حول الاختلاف في الراي، والتعصب الديني والتجادل، وضياع الاخلاق يقول

فــيـا أم الـــنـــجـوم وأنـت أم　　　أيـولَـد فـيك كـالأرض الـبـنـونـا

وهــل فـيك الحياة لــهـا وجـود　　　فـيـمـكـن للـردى بك أن يكـونـا

وهـل بك مــثـل هـذي الأرض أرض　　　وفـيـهـا مـثـلـنـا مـتـجـالـفـونـا

وهـل هـم مـثـلـنـا خُـلُـقـاً وخـلْـقـا　　　هـنـاك فـيأ كـلـون ويشربـونـا

وهـل هـم في الـديـانـة من خلاف　　　نصـارى أو يـهـودٌ ومسـلـمـونـا

وهـل طابت حـياة بـنـيـك عـيـشـا　　　فـفـوق الأرض نـحـن مـعـذّبـونـا

ليبهي الرصافي تساؤلاته المرة بتمني الموت، لأنه السلم الذي يرتقى به إلى عالم الأرواح الشفيف حيث الطهر والنقاء والمساواة والبعد عن التعصب، يقول

وهـل بـالموت نـحـن إذا خـرجـنـا　　　عـن الأجـسـاد نـحـوك مرتـقـونـا

فــتـبــقـى عـنـدك الأرواحُ منّـا　　　تُـصـان فـلا تـرى جـنـفـاً وهُـونـا

وخيل للشاعر أن «أم النجوم» قد رقت لحاله، وتعاطفت معه فشاركته مأساته وفجيعته في قومه، واستنكرت ما يحدث فرحبت به في عالمها، فقال:

فأحـبب بـالمـنـون إذا وأحـبب　　　بـهـا إن كـان سُـلْـمك المنونـا

(٢٣) الديوان ص١٨ من قصيدة (نحن على منطاد).

(٢٤) الديوان ص رقم ٣١٠ من قصيدة (ذكرى الشيخ الخالصي)

(٢٥) الرصافي حياته، أثاره من شعره - عبد الحميد الرشودي، ص٤٢.

(٢٦) الديوان ص٢٥، ٢٦ من قصيدة (ألكني باضياء).

لكن لابد للمكبوت من فيضان، هنا ترتفع صيحات الحرية، ويتعالى صوتُ الرفض، وتنطلق قوى التمرد والعصيان، ونحس أن الشاعرَ بركانٌ ثائر يوشك على الانفجار، يقول:

من أين يُرجى للعراق تقدم	وسبيلُ ممتلكيه غيُر سبيله
لا خير في وطن يكون السيف عند	د جبانه، والمال عند بخيله
والرأي عند طريدة، والعلم عند	د غربية، والحكم عند دخيله
وقد استُبدّ قليله بكثيره	ظلما، وذَلّ كثيره لقليله[٢٧]

وتأبى حريته عليه أن يعيش ذليلا مهانا، لذا نراه يعشقها ويتغنى بها جاعلا منها قِبلةً يتوجه إليها كل يوم، فهي أنيسه وسميره في وحدته وبدره الذي يبدد ظلامَ ليله وغربته، يقول:

أحريتي إنّي اتخذتك قبلةً	أُوجّهُ وجهي كلَّ يوم لها عشرا
وأمسك منها الركنَ مستلماً له	وفي ركنها استبدلت بالحَجَرِ الحِجْرا
إذا كنتُ في قفر تخذْتك مؤنسا	وإن كنت في لسيل جعلتك لي بدا

وإن نابته نوائبُ الدهرِ فهي سلواه، وإذا تصدى له من يلومه على هيامه وشغفه بها فإنه يتخذ من جله مبررا للومه هذا فيعذره ولا يؤاخذه على لومه، يقول:

وإن نابني خطبٌ ضممتك لاثماً	فقبّلتُ منك الصدرَ، والنحرَ، والثغرا
وإن لامني قوم عليك فإنني	لملتمس للقوم من جهلهم عذرا[٢٨]

ويثور شاعرُنا على الحكومة مفتضحا سياستها، ويتوعدها قائلا:

حكومةُ شعبِنا جارتْ وصارتْ	علينا تَسْتَبِدُّ بما أشارت
فلا أحداً دعتْه ولا استشارتْ	وكلُّ حكومة ظلمت وجارت

فبشرها بتمزيق الجدود[٢٩]

وكثيرا ما شكا للدهر سوء حاله، وتمنى منه أنه يمنحه الوصلُ ويجنبه الهجران، وأن يجود عليه بسعده، نرى الشاعر - أنطلاقا من حريته - يدخل معه في صراع التحدي، يستهزىء به، ويسخر منه، لأنه أسمى من أن يجود عليه الدهر أو يمنحه، يقول.

(٢٧) الديوان ص٤٢٥ من قصيدة (تجاه الريحاني شكواي العامة).
(٢٨) الديوان ص٥٢ من قصيدة (في سبيل حرية الفكر).
(٢٩) الديوان ص١١٨، ١١٩ من قصيدة (إيقاظ الرقود).

أطلْتَ يا دهْر نحسي	متى تجودُ سعدي
فقد تضاءل صبري	كما تعاظم وجدي
إذا تعشَّقت هندا	منحتني وصل دعْد
وإن تعشقت دعداً	منحتني وصل هند
أما تعودت إلا	بأن تجود بضد

ثم يتعالى ويترفع عن ذمه أو مدحه، لأنه في نظرة أقلُّ من أن يذم أو يمدح، كما أنه ليس كفؤا له أو نداً، يقول:

كلا فإن مقالي	هَزْل وليس بجدَّ
بل أنت أحقر عندي	من أن تجود وتُجدي
إني وأن كنت أشقى	بأوجُهٍ منك رُبْد
ربأت عنك بذمّي	كما ربأتُ بحمدي
إذ لست أنت بكُفْوي	ولست أنت بندّي[30]

ثم يبالغ الرصافي في سخريته به وازدرانه له، ليؤكد ذاته ويتعالى على أقوال خصومه وأعدائه، وليثبت لهم أنه قادر على تحمل الالام والنكبات، وان مثله لا يأبه بما يدور حوله

فالدهر لو كان حرا، وأراد خدمة الرصافي، لرده ولم يقبله عبدا، أو حتى خادما صغيرا لعبد من العبيد، لأنه يعرف ما تنطوي عليه نفسه، وأما حقيقتُه فهو وغدٌ من الأوغاد. بل هو أحقرُهم جميعا، يقول:

لو كنتَ يا دهْر حُرّا	وجئتَ تخدم عبدي
لما ارتضيتك عبداً	ولا خُوَيْدم عبد
وكيف أرضاك عبدا	وأنت أوغدُ وغدِ[31]

والرصافي حين يسخرُ من دهره ويتحداه، لم يكن ذلك منه عن حمقٍ أو طيش، أنها سخرية عفيفة رزينة، لم تكن لتأتي منه عن جهل، بل عن درايةٍ وخبرةٍ بأحكام الدهر وعجائبه، يقول:

سأبدي لدهري ناجذَ التضحّك	ولو كان يجري بالذي هو مُهلكي
فما أنا راجٍ بعد ذا اليوم خيرهُ	ولا خائف من شرهِ المتحرّك

(٣٠) الديوان ص٥٠١ من قصيدة (يا دهر).

(٣١) السابق، نفس الصحيفه.

إذا الدهرُ لم يعتب من الناس جازعا | فـأضـيع ما فـيه شـكـاية مشـتك
على أن ضحكي منه لا عن سفاهةٍ | ولـكن كضَحِك العفّ من مُتهتّك
ولـو سَبَـر الناس الحوادث بالنهى | لما حصلوا منها على غير مضحك

فحكمُ الدهر وتحكمه في المصائر لا يقبله عقل أو منطق، لأنه يتسم بالعشوائية كلعبة (النرد) التي تعلق نتائجها على ما تأتي به الفصوصُ، ولا دخلَ لمهارة اللاعب فيها، الأمرُ الذي يجعل الشاعر لا يبالي بما يأتي به الدهر من نوائب أو عجائب قد تكون بها نهايته، يقول:

وما حـادثـاتُ الـدهرِ إلا خـوابـطٌ | كـعَـشـواءَ تمشي مشـية المُتَـرهوِك
وتَـنـهض لـلإرقـال في غير منـهض | وتبركُ أحـيـانـاً عـلـى غـير مَـبْـرَك
ومـا حـكمُ هـذا الـدهـرِ إلاّ تحكمٌ | كحكم فُصوص النرد في نقل مُهرَك[٣٢]

ثم يفتخر الشاعر بثورته التي تقوم على الحق، وقد وهب نفسه للدفاع عنه حتى لو تطلب منه التغرب في المواطن، وأنه قادر على مقارعة خصوم الحق ومجادلتهم ودحض أقوالهم الهوج بالبيان الساطع، يقول:

أبي الحق إلا أن أقوم لأجـلـه | علـى الدهـر في كل المواطن ثـائرا
وأن أتمادى في جدال خصـومـه | وأقـرعَ مـنـهم بـالـبيـان المُكابرا

وتأبى نفس الشاعر عليه أن يكونَ منافقاً أو مخادعاً لجلب منفعة شخصية أو لدفع ضرر قد يحيق به، كما أن بغضه الشديد للمخانيث جعله يستنكر ويأبى أن يلبسَ الأساور في الجنة لأنها من لباس هؤلاء في الدنيا، يقول:

وتـكره نـفسـي أن أكـون مخادعا | لأدرك نـفـعـاً أو لأدفع ضائرا
ومـن أجل مـقتي للمخانيث أنكَرَت | يدى أن تُحَلّىَ في الجنَان أساورا
ومـا الـعَجزُ إلاّ أن أكون مُـكـاتِـما | إذا ما تـقـاضـتـني العُلا أن أجاهرا
ومـا أنـا ممّن يُـبْـهِمُ الـقول لاحـنـاً | فيُضمرَ فيه للجليس الضمائرا[٣٣]

ويعتد الرصافي بذاته ويرى أن ما طبع عليه من حسن الخلق يمنعه من أن يميل إلى الشر ويرتكبه، يقول:

ولي خُـلُـق يـأبى عـليَّ انـطبـاعه | على الخير تسليمي إلى الشرّ مقْودا

---

(٣٢) الديوان ص١٤٨، ١٤٩ من قصيدة (من مضحكات الدهر).
(٣٣) الديوان ص١٣٧ من قصيدة (في حفلة شوقي).

واضرب عن جهل الجهول ولم أكُنْ لأضرب في الأيام للغدر موعدا
إذا أيقظتني للعداء اعتداءة شربت لها من خالص العفو مرقدا

ويبالغ في كراهية الذل والعبودية، وأن نفسه كرهت كل عبد ذليل حتى الطريق المعبد لأنه يحمل كلمة التعبد، يقول:

وتكره نفسي كل عبد مُذلل فقد كرهت حتى الطريق المُعبدّا
إذا ما اتقت نفس رداها بذّلة فعندي نفس تتقي الذل بالردى
ولو طلبت نفسي الغنى بامتهانها لأصبحتُ في المُثْرين أطولهم يدا [34]

ونراه بعد افتخار بنفسه، واعتداده بذاته – يفتخرُ بشعره، لأن شعره جزء من ذاته وكيانه، فأبيات شعره متلائمة متماسكة، لما بين معانيها من التناسب والارتباط بحيث ترى البيتَ إلى جنب قرينه، لا إلى جنب الغريب عنه، يقول عن شعره

إذا انتظمت أبياتُه في قصائدي ترى كل بيت ممسكاً بقرينه [35]

وينزه الرصافي شعرَه عن الغمز واللمز وأنه يخلو من العيوب، بقوله:

لقد نزهت من غمز ولمز كما نزهت من شعر وكليك [36]

فالعهد الذي حرر به نفسهَ، ونضا عنها ثياب الجمود والتقليد، كتبه شعراً ثم جعل الدهر شاهدا على عهده هذا، ولحرصه على هذا العهد من أن تمتد إليه يد أثيمة راح يعلقه بذروة الشعرى – كوكب شديد اللمعان - حيث تتدفق الأنوارُ وتفيضُ، ثم اتخذ الحق منارا يهتدي به والتزمه تحقيقا لذلك العهد فلم يحد عنه، وصار لا يكتم فكرا إلا أظهره، ولا يسر رأيا إلا أعلنه، يقول:

كتبتُ لنفسي عهد تحريرها شعرا وأشهدتُ فيما قد كتبتُ لها الدهرا
ومن بعد إتمامي كتابة عهدها جعلت الثريا فوق عنوانه طُغْرى
وعلّقته كي لا تناولة يد بمُنبعث الأنوار من ذروة الشعرى
لذاك جعلتُ الحق نصبَ مقاصدي وصيّرت سرَّ الرأي في أمره جهرا

كما ينفي الشاعر الرياء عن شعره، ويجمله بالمعاني المتلالئة المنيرة بنظم منسجم رائق، بغير تكلف أو تعمل، حتى انه لسهولته وسلاسته يظنه السامع نثرا سائغا لخلوه من التعقيد

---

(٣٤) الديوان ص٧٧ من قصيدة (في منتدى التهذيب).
(٣٥) الديوان ص١٩٦ من قصيدة (أنا والشعر).
(٣٦) الديوان ص٣٢٩ من قصيدة (أبو الملوك).

والتكلف، فضلا عن أن شعره لا يحمل إلا الحقيقة التي يحملها الجاهل على غير وجهها، فيقول:

وجرَّدت شعري من ثياب ريائه ... فلم أكْسُه إلا معانيه الغُفرا
وأرسلته نظما يروق انسجامُه ... فيحسبه المصغي لإنشاده نثرا
فجاء مضيئاً ليله كنهاره ... وإن كان بعض القوم يزعمه كفرا
أضمنه معنى الحقيقة عاريا ... فيحسبه جهاله منطقاً هجرا
ويحمله الغاوي على غير وجهه ... فيوسعني شتماً وينظرني شزرا[٣٧]

والرصافي وأن افتخر بشعره - الذي هو من ذاته وكيانه - يراه غيرَ مُجدٍ إذا لم يكن موظفا لخدمة مجتمعه ووطنه، ومعالجة قضاياه ومشكلاته وهو في هذا لا يريد من بني قومه جزاء ولا شكورا، لأنه يعلم أن للشعر رسالةً لابد من القيام بحملها، فالشاعر في رأيه مصلح اجتماعي يهدي القوم ويبصرهم سواء السبيل، حتى تسعد الانسانية ويعم الرخاءُ، يقول:

وما ينفعُ الشعرُ الذي أنا قائلُ ... إذا لم أكن للقوم في النفع ساعيا
ولستُ على شعري أروم مثوبة ... ولكن نُصحَ القوم جُلُّ مراميا
وما الشعرُ إلا أن يكون نصيحة ... تنشط كسلاناً وتنهض ثاويا
وليس سَرِيُّ القوم من كان شاعرا ... وكلن سريَّ القوم من كان هاديا
فعلمهم كيف التقدمُ في العُلا ... ومن أيِّ طُرق يبتغون المعاليا
وأبلى جديد الغَيّ منهم برشده ... وجدّد رشدا عندهم كان باليا
وسافر عنهم رائداً خصْب نفعهم ... يشق الطوامى أو يجوب الموامِيا
وإن أفسدتهم خِطةٌ قام مصلحاً ... وإن لدغتهم فِتنة قام راقيا[٣٨]

وعلى الرغم من وفاء الرصافي لمجتمعه، وتسخيره شعره لاستنهاض عزائم قومه وبعث هممهم، على الرغم من ذلك، نراه يشكو من غط المجتمع واستغراقه في نوم عميق، على الرغم من اللسعات المتوالية التي توقظ الصخور، فضلا عن الأحياء، وكأن الشاعرَ يريد أن ينطلقَ بهم في سرعة خاطفة، ليثوروا على العبودية والإذلال، ويحطموا قوى البغي والعدوان، ولكن أنى لهم ذلك؟ فهم في غي بعيد، يقول:

---

(٣٧) الديوان ص٥٠ و ٥١ من قصيدة (في سبيل حرية الفكر).
(٣٨) الديوان ص١٢٥ من قصيدة (الصديق المضاع).

إلى كم أنت تهتف بالنشيد ... وقد أعياك إيقاظ الرقود

فلست وإن شددت عُرا القصيد ... بمُجد في نشيد أو مُفيد

لأنّ القوم في غيّ بعيد

إذا أيقظْتهم زادوا رقادا ... وإن أنهضتهم قعدوا وئادا

فسُبحان الذي خلق العبادا ... كأنّ القوم قد خُلقوا جمادا

وهل يخلو الجماد عن الجمُود[39]

(39) الديوان ص١١٦، ١١٧ من قصيدة (إيقاظ الرقود).

المبحث الثالث

الاغتراب الحسي

واقعُ بغداد هذا قاد الرصافيُّ إلى اليأس والتصدع النفسي فأبت عليه نفسُه الثائرة المتمردة أن ينتسب إلى بغداد، فقال:

إلـيك إلـيكِ يـا بـغـدادُ عـنِّـي ... فـإني لستُ مـنكِ ولستِ مَـنـي[1]

ومن ثم كان على الشاعر أن يتخلص بالهجرة من هذا الجمود، وهذا الذل الذي آله بعد أن رأى أمته تتدهور وهو لا يتمكن من المحافظة عليها من عبث الولاة، أو انتشالها من الاخفاق السياسي الذي حاقَ بها عن طريق سيطرة المستعمر الأجنبي، وهو حُرٌّ يأبى الرضوخ، والنفوس العالية تترفع أن تكونَ كالأنعام ترضى الهوانَ، فخير طريق يأمن فيه الشاعر على حريته هو حث ركابه على الرحيل، يقول:

نـفضتُ يَـدَيَّ مـن أبناءِ دَهْـرٍ ... أهـانـوا الشهـمَ واحترمـوا الـزُّريا

وقلَّ حـياؤهم حـتـى رأيـنـا ... ظـنين الـقوم يـتـهـمُ البَـريّـا

وسـادَ الجاهـلـونَ فـلستُ أدري ... أعزي الـعـلم أم أبـكي الـدُّريا

لـهم عينٌ تـراعي الـنشـرَ يـقظى ... وقـلـبٌ ظل في عـمـه كَرِيّـا

تـقـلَّـدتْ السـيوف رعاة مـعزٍ ... وكانت قـبلُ تحتـملُ الـهـريّـا

فـجرد مـنـهم الـرعديد عَضْـبـاً ... وهَـزَّ أخو الجبـانـةِ سَمْـهَـريّـا

وكم تَـسـربٍ تجسّس لـلأعادي ... فأصـبحَ من تجسُسه ثـريّا

وسـاع كان يسـرحُ بـالمواشـي ... فأمطـى من سـعـايـتـه شَـريّا

وان لسـاسـةِ الـدنيا لـقـلـبـاً ... قسـياً في السـيـاسة مَـرْمَـريّـا

وقـد اتـخـذوا الحسـامَ لـهم لسـاناً ... فـقـالـوا الـبُطْـلَ واخـتـلـقوا الـفَريّا

وكـيـف تُـسـاسُ مملكـةٌ بـعـدلٍ ... إذا ما الحكمُ أصبح عَـسْـكَـريّـا؟[2]

وبهذه الأبيات قد أوقفنا الرصافي على بواعث أو دوافع اغترابه، وهي في الوقت نفسه تمهيد لغربته الحسية أو هجرته أو رحلاته وأسفاره، التي ربما خُيلَ إليه أنه سينعم من

(١) الديوان ص١٧٧ من قصيدة (إيقاظ الرقود).

(٢) الديوان ص١٤٠، ١٤١ من قصيدة (في إيلياء).

خلال ذلك بالأمن والدعة والاستقرار، يقول الشاعر معبرا عن شعوره هذا:

وإن مياه الأرض تعذب ما جرت ... ويفسدها فوق الصعيد ركودها[3]

ويقول أيضا:

ومن لم يهن صرفَ الزمان برحلة ... تهنه صروفُ الدهر في عقر داره

وما شرف الدر الثمين فريده ... إذا هو لم يبرح بطون محاوره

ويقول في القصيدة نفسها:

وما الناسُ إلا الماء يحييه جريُه ... ويرديه مكثٌ دائمٌ في قراره

ومما لاشك فيه أن للأسفار والرحلات أثرا في مكانة الشاعر - أي شاعر - الأدبية فالغربة تزيد من معلوماته وتوسع أفق تصوره في كل منحى من مناحي الحياة، ولقد عاصر العراق عهوداً بلغ فيه النكوص موضع اليأس، وذلك ما أهاب بالرصافي إلى أن يكثر من مواقفه الاجتماعية وينادي بالنهوض والإصلاح.

وأول ما نلاحظ على الشاعر في غربته:

هو حنينه إلى الأهل والوطن، فعند ركوبه القطار - أول مرة في سفره المتجه إلى سلانيك» في الاستانة نراه يتذكر الأهل والأصحاب، والوطن فتفيض عيناه بالدمع الغزير ويقضي ليله مهموما مؤرقا لفراقهم، وكأن الدهر يتربص به الدوائر فهو عدو له لا يوادعه أو يصالحه أو يتركه هانئ البال، وكيف لا يعترب من هذه حاله، يشتاق إلى وطنه ولكنه لا يجد السبيل إليه، في حين أن وطنه تنهب خيراته، يقول:

تذكرتُ في أوطاني الأهل والصحبا ... فأرسلتُ دمعا فاض وابلهُ سكبا

وبتُّ طريد النوم اختلس الكرى ... بشاخص طرف في الدجى يرقب الشهبا

كئيب كأن الدهر لم يلق غيره ... عدواً فآلى لن يهادنه حربا

يقل كروباً بعضها فوق بعضها ... إذا ما رمى كرباً رأى تحته كربا

وإني إذا ما الدهرُ جرَّ جريرة ... لتأنف نفسي أن أكلمه عُتبا

وقد علم القوم الكرام بأنني ... غلام على حبِّ المكارم قد شبّا

وهو وإن كان قادرا على دفع غوائل الدهر الثقيلة الأحمال المتراكمة بعضها فوق بعض إلا أنه لا يقدر على التجلد والتماسك إذا جرفه الشوق وسرعان ما تفيض دموعه، يقول

(٣) الديوان صفحة ١٠٥ من قصيدة (تنبيه النيام).

(٤) الديوان ص ٣٨ من قصيدة (معترك الحياة).

الشاعر:

ولكنّ لي في موقف الشوق عَبْرة	تساقط من أجفاني اللؤلؤ الرطبا
إذا ضربت أوتار قلبي شجونُه	بدت نغمات ترقص الدمع منصبا[٥]

واتفق أن زار الرصافي أحدَ ملاهي الاستانة مع بعض رفاقه، فاقترحوا عليه أن ينظمَ قصيدةً في وصف هذا الملهى فكان عند حسن ظنهم به، ونظم قصيدة «ليلة في ملهى» تناول فيها وصف الملهى وما يدور في جنباته والرصافي محبٌ لبلده أينما ارتحل أو حل لا يفارقه طيفها، وهو في هذه الرحلة، وما يشاهد فيها من مظاهر الحضارة والمدينة الحديثة يستدعيه حب بلد ه (بغداد) أن يتذكرَها، ثم يعقدُ مقارنة بينها وبين الاستانة تارةً، وبين بغداد في ماضيها وحاضرها تارةً أخرى.

ثم ينعى الرصافي ويتحسر على بغداد، ويأسى ويأسف على ماضيها المشرق وحضارتها الغابرةِ الوضيئة، فريفها الذي كان يسمى سواداً لخضرة أشجاره وزروعه والتفاف جناته، الان خيم الجهلُ على أهله فأهملوه حتى أصبحَ لجدبهِ أبيضَ اللون، ولكنه بياضُ الموت لا بياض الحياة، فهو أشبه ما يكون بعيني «يعقوب» عليه السلام - اللتين ابيضتا من بعد فقدهما نعمة البصر حزنا على ابنه «يوسف» عليه السلام، فيقول.

يا سوادَ العراقَ بيَّضكَ الده	رُ فأشبهت مقلتي «يعقوبا»
شملت ريحُك العقيمُ وقد كا	نت لقوحاً تهب فيك جنوبا
أين أنهارُك التي تملأ الأر	ضَ غلالا بسيحها وحبوبا
إذ حكت أرضُك السماءَ نجوماً	ماحيات أنوارهن الجدوبا
لهفَ نفسي على نضارةِ بغدا	دَ استحالت كدرةً وشحوبا
أين بغدادُ وهي تزهو علوماً	وزروعاً. وأربعاً ودروباً
أقفرت أرضها وحاق بها الجه	ل فجاشت دواهياً وخطوبا[٦]

ويبكي الشاعر بفيض من دموع على مجد بغداد الضائعِ بأيدي أبنائها، حتى صاروا عاقين لها، يقول:

فَلَهْفي على بغداد إذ قد أضاعها	بنوها فسحقاً للبنين بها سحقا
جزُوها عقوقاً وهي أما كريمة	وألأم أبناء الكريمة منْ عقّا

(٥) الديوان صفحة ٢٠٤ من قصيدة (في القطار).

(٦) الديوان ص٢٠٣ من قصيدة (ليلة في ملهى).

أدامت لـهـا الأحـداث مخضاً كـأنـهـا	قد اتـخـذتـهـا الحادثات لـهـا رفـا
سأبكي عليها كلّما جُلْتُ سائحا	وشاهدت في العمران مملكة ترقى
وأنـدبـهـا عـنـد الأغاريـد شـاربا	من الـدمـع كأسا لا أريد لـهـا مذقا

ونراه في قصيدة «في ايلياء» (القدس) يتذكر العراقَ فيبكي بدمع عزير، ويتعجب الشاعر من دمعه الذي لا يجف، وكأن بحدقته عرقاً سيالاً لا يكاد ينقطع، فيقول

ألا مـا بـالُ دمـعـي لـيس يـرقـا	كـأن بمُقـلـتـي عـرقـاً ضـربـا
إذا ذُكـرَ الـعـراق بـكـيتُ شـجْـواً	بـدمـع طـمٌ سـائـلـه الـقـربـا[8]

وفي قصيدة «إلى الشبان» يذكر الشباب بأمجاد العرب التليدة وزمانهم الذي أشرق فيه نور العلم وازدهرت الثقافة، كما ذكرهم بأن الماضين نالوا بعزمهم أعلى الدرجات، وأماطوا العنت والظلم عنهم، ثم يتحسرُ على هذا المجد الضائع مستنهضا همم الشباب لإعادة مجد أبائهم المندثر، فيقول:

يـا رَعَـى الـلّـه زمـانـاً لـو يدوم	كـان لـلـدهـر كـأيـام الصـبـا
أشـرقت فـيـه مـن الـعـلـم نجوم	ظـن كـل الـنـاس أن لـن تـغـربـا
زمـن قـد ضـحـكت فـيـه الـعـلـوم	ونـراهـا الـيـوم تـبـكـي الـعـربـا
حـيـث مـنـهـم فـقـدت خير أب	واغـتـدت من يـتـمـهـا في شـطـف
يـا عـهـود الـعـلـم مـا شئت اندبي	يـا عـيـون المجد مـا شئت اذرفي[10]

وتغنى الرصافي بحضارة العباسيين في بغداد والأمويين في الشام، وما حققوه من أمجاد في مضمار العلوم، ويعود بالحديث الى بني قومه سائلا متعجبا، من عدم اقتفائهم اثار أجدادهم العظام، ثم يتحسر ويتأسف على غفلتهم وانتكاستهم يقول الرصافي

سـل ربـا بـغـداد عـمـا قد مضى	لـبـنـي الـعـبـاس في تلك الـديـار
واسـألـن الـشـام عـمـا قد أضا	لـلـمُـعـاويين فـيـهـا من فـخـار
كـم تـرى لـلـمـجد سيفـاً منتضى	كـم تـرى لـلـعـلـم فـيـهـا من منار
عـجـبـي يا قوم كـل الـعـجب	هـذه الاثـار لم لا تـقـتـفـى

(٧) الديوان ص٢٣١ من قصيدة (ما رأيت في بك اوغلي)
(٨) الديوان ص١٤١ من قصيدة (في إيلياء).
(٩) شرح ديوان الرصافي بشرح وتعليقات مصطفى على - ج٢/١٦٩-١٧٠ من قصيدة (إلى الشبان) طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة - أفاق عربية - العراق بغداد - ط الثانية ١٩٨٦م.
(١٠) شرح الديوان ج٢/١٧١ من قصيدة (إلى الشبان).

ويخاطب الرصافي الشمسَ ويطلب منها أن تحدثه بحديث الأولين لأنها شاهدة على عصرهم، فإذا بقي العرب على تخلفهم وجمودهم فلها أن تتوارى أو تنكسفَ، فيقول:

أنت يا شمسُ على كرّ السنين ... قد تقلبت طلوعاً في الورى

حدثينا بحديث الأولين ... فلقد شاهدتِ تلك الأعصرا

أفكانوا مثلنا مختلفين ... لا يغيثون إذا خطب عرا

إننا يا شمسُ في مضطربٍ ... قد ألفناه فلم نأتلفِ

ان بقينا هكذا فاحتجبي ... عن بني الغبراء أو فانكسفي[11]

وفي القدس كتب قصيدتهَ «ضلال التاريخ» وفيها يجرفه الحنين والشوق إلى من بالرصافة، ويتمنى أن لو يتعلق بالريح حتى يصل إلى بغدادَ على وجه السرعة، فلقد أضناه الشوق، وأمضه الفراق، من ثم لا يملك إلا البكاءَ ولا سيما عندما تذكر والدته، فقد اغترب عنها، وكان يرى أن هذا الحزن والاغتراب الذي لا مناصَ منه، قد فرضا عليه، فيقول:

خليلي هل من بالرصافة عالمٌ ... بأني إلى من بالرصافة شيق

بلاد إذا ما هبتِ الريحُ نحوها ... تمنيتُ لو أني بها أتعلق

أبيتُ على شوق وقلبي موثق ... بهمي، ودمعي فوق خدي مطلق

إذا ما تذكرت العجوز بكيتها ... بدمع به الأهداب تطفو وتغرق

وما شرقي بالدمع يا أم وحدهَ ... ولكن بروحي عند ذكراك أشرق

ويهفو بقلبي الشوقُ حتى كأنما ... تخطفه من بين جنبيَّ سوذق

فيا أم صبراً إن لابنك همة ... إلى المجد ترمي، أو إلى المجد تسبق

تضايق عنها الدهرُ متعظما لها ... وأهلوه عنها يا أميمة أضيق

أكلف منها الدهر مالا يطيقه ... فليس بعار أنني فيه مخفق

لقد صغرت بغداد عن أن تضمها ... وما وسعتْها بعد بغداد «جلّق»[12]

في أثناء وجود الرصافي في دمشقَ تصادفَ أن سمع قينةً تغني غناء شجيا، ذكره البيتَ الذي كان يعيش فيه في بغداد، كما ذكره بوالدته التي تعهدته بالرعاية والعناية والحنان، كان هذا باعثا على نظمه قصيدة «ليلة في دمشق» وقد ضمنها حنينهَ إلى أمه الرؤوم، يقول:

---

(١١) نفس القصيدة السابقة (إلى الشبان).

(١٢) الديوان ص٣٥٧ من قصيدة (ضلال التاريخ)

وطــــفــــفت أذكر الـــــعرا ... ق قـــعاد صـــفـــوي ذا كـــدور
فـــرجـــعت عـــن ذاك السمـــا ... ع، وغـــبت عـــن ذاك الشـــعـــور
وذكـــرت مـــن تـــبـــكـــي هـــنا ... ك عـــلـــيَّ بـــالـــدمع الـــغـــزير
تستـــوقـــف الـــعـــجـــلان ثـــمَّـــ ... ة بـــالـــرنين عـــن المسير
وتـــقـــول مـــن مضض الـــفـــرا ... ق مـــقـــال ذي قـــلـــب كسير
أبُـــنَـــيَّ ســـر سير الأمان ... مـــن الـــطـــوارق في خـــفـــير [13]

لقد شعر الرصافي باغترابه واغتراب الملايين من أمثاله، ورفض وصرخ، وحمل الشعارات من خلال محاولة إيجاد ذاتِه الضائعةِ في بحارٍ من التيه، ويظل يصرخ في بني وطنه مستنهضا هممهم، ويذكرهم بأنهم قوم لا يرضون الذل ولا يقيمون على ضيم، لأنهم من أشرف الأمم، كما أن سجاياهم النبيلة ، وطباعُهم الكريمة الأبية يأبيان ذلك، ولا يفتأ يذكرهم بقيم الإباء التي جبلوا عليها، داعيا إلى الاقتداء بما خلف الأجداد لتكتمل دائرة الخلف بالسلف، يقول:

يـــا أبـــاةَ الضَـــيـــمِ من عُـــلْـــيا نِزارِ ... أيـــنَ مـــنـــكـــم ذهـــبـــتْ تـــلـــك الـــطـــبـــاع
كـــنـــتـــمُ كـــالسيـــف مشحـــوذ الغِـــرَار ... والـــــذي حلَّ حـــمـــاكـــم لـــــن يـــراع
كـــم إلى الـــعـــلـــم أقـــمـــتم من منـــارِ ... بـــعـــقـــولٍ هـــي أســـنـــى من شـــعـــاع
قَـــطـــفـــت أبـــواعُـــكـــم عن كـــثـــب ... كـــلُّ مجد شـــاهـــقَ المقـــتـــطـــف
تلك، والـــلّـــهِ، مزايـــا الـــعـــرب ... أورثـــوهـــا خـــلـــفـــاً عـــن ســـلـــف [14]

والملاحظة الثانية التي نتوقف عندها الان هي: نقدُ الرصافي لأحوال الصحافة والجرائد في الاستانة.

كان في الاستانة - عقب إعلانِ الدستورِ العثماني - حزبان سياسيان هما حزب الائتلاف وحزب الاتحاد، وكانت الصحف الناطقة بلسانهما في جدال عنيف ومقاذعات منكره مخالفة لما تقضيه المصلحة العامة، وكان الرصافي إذ ذاك في الاستانة فنظم قصيدَته« الجرائد وما كانت عليه في الاستانة» يصف بها حالة الجرائد ويحذر الناس منها.

ونراه في بدايتها يجرد من نفسه إنسانا يخاطبه قائلا له إذا أردت أن تسرى في ليلة

(١٣) الديوان ص٢٦٣ من قصيدة (ليلة في دمشق).

(١٤) شرح الديوان ج٢/١٧٢ من قصيدة (إلى الشبان).

مبهمة المعالم، وتسير متخبطا في ظلام دامس يكاد من فرط ظلامه يتحجر. وأنت لا تدري أيقصر بك الطريق أم يطول؟. إذا أردت هذا فطالعْ ما ينشرُ على صفحات جرائد الاستانة، حيث تعج بالآراء والأراجيف الملفقة والخلافات المذهبية الشائنة التي تبعد عن إبراز الحقيقة، كما تعج بالأقوال الكاذبةِ المموهةِ، حتى أصبح الناسُ من جراء شعاراتها ما بين كاذب ومكذوب عليه، يقول:

إذا شئت أن تسري بكافرة الصُّوى ... يدوّي بقطريها هزيمُ الرواعدِ
وتذهب محيار الظلام تخبطا ... وتعثر في ظلمائها بالجلامدِ
وتمشي فما تدري إلى قعر هُوّةٍ ... تروحُ بها أم للمدى المتباعدِ
فطالعْ أراجيف الجرائد إنني ... أرى الويلَ كل الويل بين الجرائدِ
جرائد في دار الخلافة أضرمت ... لهيب خلاف بينها غير خامدِ
ولم يكفها هذا الخلاف وإنما ... أطافت بنقص للحقيقة زائدِ
فما بين مكذوبٍ عليه وكاذبٍ ... وما بين مجحودٍ عليه وجاحدِ[١٥]

ويعري الرصافي حقيقة أمر القائمين على الصحف، ويكشف زيفهم، فبينما هم يدّعون الإصلاح متزيين بزيه، إذ بنا نراهم لا يعرضون إلا المفاسد، وبينما هم يدعون المصلحة العامة إذ بهم يبغون المنفعة الخاصة والنزعة الفردية التي تقوم على الأنانية وحب النفس.

أما المصالح الوطنية والاجتماعية والسياسية فليست من محط رحالهم، من ثم لم يكن أمامَ الرصافي إلا أن يحَذرَ القومَ من هؤلاء المختالين ويدعوهم أن لا يغتروا بما يقوله هؤلاء، وأن يلتزموا الميل عنهم، يقول:

يقولون: نحن المصلحون ولم أجدْ ... لهم في مجالِ القول غيرَ المفاسدِ
وكيف يبين الحق من نفثاتهم ... وكل له في الحق نفثة ماردِ
فإيّاك أن يغترّ فيهم فلكهم ... يجرّ إلى قرصيه نار المواقدِ
وكن حائداً عنهم جميعاً فإنما ... يضل امرؤ عن غيهم غير حائدِ[١٦]

ويصف لنا الشاعر حال القراء، فهم منقسمون إلى فريقين قد استحوذ الجدال عليهما وصار شغلهم الشاغل ليل نهار، في حين اتسم جدلهم بالسفسطة التي لا تنشد الحق ولا تبغي الحقيقة، يقول:

---

(١٥) الديوان ص٢٢٥ من قصيدة (الجرائد وما كانت عليه في الأستانة).
(١٦) الديوان ص٢٢٦.

ترى في «فروق»[17] اليوم قرّاء صحفها فريقين من ذي حُجةٍ ومعاند
جدال على مَرِّ الجديدين دائم بتفنيد رأي أو بتزييف ناقد
فذائد سهم عن رميَ يردُّه وآخر رامٍ سهمه نحو ذائد
وهذا إلى هذي وذاك لغيرها من الصّحف يدعو أتياً بالشواهد
وما هي إلا ضجَّة كل صائت بها مد للدنيا حبالة صائد
أضاعوا علينا الحقَّ فيها تعمداً وعُقبى ضياع الحقّ سُودُ الشدائد[18]

ويؤسس الرصافي لما ينبغي أن تسير على منواله الصحف من المبادئ، ويتركز تأسيسه في توخي الصحف للحقيقة، وأن تكون الآراء المشورة في خدمة المصلحة العامة، وأن تلتزم بالحق، وأن يكون هدفها تنويرَ العقول ونشرَ المعرفة، وأن تكون منزهة عن الطمع والمنافع الشخصية، لأن الصحف مرآة أهلها بها تسمو أخلاقهم وتقاس حضارتهم، يقول:

وما الصحف إلا أن تدورَ بنهجها مع الحقّ أنّى دار بين المعاهد
وأن تنشر الأقوال لا عن طماعة فتأتي بها مشحونة بالفوائد
وأن لا تعاني غيرَ نشر حقائق وتنويرِ أفكار، وإنهاض قاعد
أتبغون في تلفيقها نفعَ واحد وتغضون عن إضرارها ألفَ واحد
ألا إن صحف القوم رائد نجحهم وما جاز في حكم النُّهى كذْب رائد
لعمرى إن الصّحفَ مرآةُ أهلها بها تتجلى رُوحهم للمُشاهد
كما هي ميزانٌ لوزنِ رُقيهم وديوانُ أخلاق لهم، وعوائد[19]

ثم يعرض الرصافي بجريدتي «الحقيقة» و «المفيد» وهما من الجرائد التي كانت تنشر في بيروتَ آنئذ، لحيدتهما عن النهج الصواب، يقول:

وكم داع رأوه لهم «مفيداً» وما هو في «الحقيقة» غير لاغ[20]

ثم يلفت نظرَهم إلى صحف الغرب التي اهتدت إلى طريق المجد والرفعة والشرف فاهتدى القراء بها، وهي لم تصل إلى هذا إلا بابتعادها عن تلفيق الآراء وعن الطمع وجلب المنفعة الخاصة، كما تركت الخلافات الحزبية وجدلها، فحققت بذلك الأمل المنشود من

(١٧) فروق (بفتح فضم) لقب الاستانة.
(١٨) الديوان ص٢٢٥.
(١٩) الديوان ص٢٢٦
(٢٠) الديوان ص١٥٤ من قصيدة (إلى البلاغ)

ورائها وظل الشرق تعيسا لا يتسطيع مجاراة شؤون الغرب حتى في الأمور الصحفية، يقول :

ألا تنظرون الغربَ كيف تسابقت ... به الصحفُ في طرق العلا والمحامد

بها يهتدي القراء للحق واضحاً ... كما يهتدي الساري بضوء الفراقد

ولكن أبى الشرق التعيس تقدماً ... مع الغرب حتى في شؤون الجرائد[٢١]

ويبدو أن صاحب جريدة البلاغ البيروتية قد طبق المنهج الصحفي الذي ارتضاه الرصافي، الأمر الذي حدا بالرصافي أن يرسل إليه قصيدة وهو بالاستانة يشيد بالجريدة وصاحبها، يقول فيها:

أبا قرُ لم تُدَعْ للقوم عُذراً ... بما أصدرت من حُجج «البلاغ»

فقد صُغت النصائحَ خالصاتٍ ... فجاءتْ وهي فائقة المصاغِ

وأوضحت الحقائقَ رائقاتٍ ... لدى الأذواق طيِّبة السماغِ[٢٢]

والملاحظة الثالثة التي نتوقف عندها الآن هي

وصفه لمعالم الحضارة والمدنية ففي أثناء وجود الرصافي في الاستانة، اتفق أن ذهب إلى حي «بك أو غلي» أو «بيرا» في الجانب الأوروبي من الاستانة، وهناك أخذ في وصف معالم هذا الحي، حيث تزاحمت فيه الخلائق، وقد اختلط فيه أهل الشرق بأهل الغرب، في حين كانت نساؤهم ما بين بيضاء الوجه حمراء الخد، وما بين عيون سود وزرقاوات، وقد أخذ ماء الشبيبة يجري في خدودهن حتى غرقت فيه عقولُ الناظرين، وقد أضاءت في هذا الحي مظاهرُ الرقي والتقدم فأضحت باسمة متلألئة، فوقف الشاعرُ مبهورا حيال هذه المظاهر التي خلبت لبه. ودفعته إلى التجوال في ساحة الحي يتأمل ويتعجب من حسن مبانيه، واتساع طرقه، فضلا على قصوره التي حكت في بهائها زهر النجوم، يقول

ترى الناسَ أفواجاً إليه وإنما ... إلى التلعات الزهْر في دَرَج ترْقى

يضيء به ثغرُ الحضارةِ باسما ... بلامعِ نور علم السحب البرقا

رأيت مبانيه، وجلت بطرقه ... فما أحسن المبنى، وما أوسع الطرقا

فكم فيه من صرح ترى الدهر متلعا ... يَمدُّ إلى إدراكِ شرفته العُنقا

(٢١) الديوان ص٢٣٦.

(٢٢) الديوان ص١٥٤.

قصور علت في الجو لم تلقَ بينها — وبين النجوم الزهر في حسبها فرقا

هنالك للأرضين أفق بروجُه — تُضاحكُ أبراج السموات والأفقا

بروجٌ ولكن شارقات شموسها — تدورُ بأفق يجمعُ الغربَ والشرقا

بحيث ترى حمر الطرابيش خالطت — برانيط سوداً، كالسلاحف، أو ورقا

وتلقى الوجوه البيض حمراً خدودُها — وتلقى العيونَ السود والأعين الزرقا

خدود جرى ماءُ الشبيبة فوقها — ففيه عقولُ الناظرين من الغرقى[23]

وكان في الحي مسرح للتمثيل فأخذ الشاعر في وصفه وما يدور داخله. أما عن موضوعات التمثيل فقد تراوحت بين الموضوعات الدرامية المشجية، والموضوعات الفكاهية الترفيهية إلى جانب بعض الموضوعات التي تتناول ما عظم وما دقَّ من الأمور، اما الممثلات فكن يتسمن بحسن الخلقة وجمال الخلق، حيث قامت النساءُ بتمثيل الأدوار التي تعكس أحوال المجتمع في سعادته وشقائه.

هؤلاء الممثلات كن يمتلكن من المهارة ما يستثرن الدموع والأحزان إذا ما أدين مشهداً كئيباً، وإذا ما قمن بتمثيل مشهد يدافع عن الحق ويذود عن الحقيقة فقد تساقط وهوى كلُّ باطل، يقول:

وكمْ مسرحٍ فيه الحسانُ تلاعبتْ — تمثّل كيف الناسُ تَسْعدُ أو تُشْقى

حسان علت في الحسن خُلُقاً وخِلقةً — وهل خلقة تعلو إذا سفلت خُلُقا

تمثل ما قد مرّ منا وما حلا — وما جل من أمر الحياة وما دقّا

فتلقي دروساً لووعتها حياتنا — لبدّل كذب في سعادتها صدقا

إذا مثلت شكوى الحزين بكت لها — عيونُ البلايا والزمانُ لها رقّا

وإن صوّرتْ حقاً هوى كل باطل — على رأسه حتى تجدل مُنْدقّا[24]

ويصف الرصافي فندق «قصر البحر» الذي أقام به أثناء وجوده في بيروت، وما يحيط به من مناظر عجيبة تجعل الغريب - الذي من شأنه أن لا ينسى موطنه - ينساه ليعيش منتقلا بين لوحات الحسنِ والجمال، حيث الشمسُ التي يصافحها ويعانقها الطلوع والغروب، والسفن التي تقبل وتدبر مترددة بين الشمال والجنوب، فيقول

لعمرُك إن قصر البحر قصرٌ — به يسلو مَواطنهُ الغريبُ

(٢٣) الديوان ص٢٢٩، ٢٣٠ من قصيدة (ما رأيت في بك أوغلي).

(٢٤) الديوان ص ٢٣٠.

وتمتلىء العيون به ابتهاجا   إذا نظرتْ، وتنشرح القلوبُ
تروق الناظرين بجانبيه   مناظر دونها العجب العجيبُ
فمن شمسٍ يصافحُها طلوعٌ   ومن شمسٍ يعانقُها غروبُ
ومن سفنٍ تجيء بها شمال   ومن سفن تروحُ بها جَنوبُ
وأخرى حولَه خمدت لظاها   وأخرى في الفؤادِ بها لهيبُ(٢٥)

والقصر مطل على البحر فكأنهما حبيبان، ومن شأن المحب أن يكون رقيبا لحبيبه، ويبدو أثرُ هذا الحب في تموج البحر الذي ليس من الريح أو النسيم، بل هو من الحب والتشوق، فما هو إلا خفقانُ القلبِ الذي يعتري المحبين عند اللقاء، يقول

أطلّ على المياه فقابلته   بوجه لا يمازجُهُ شحوبُ
يقبل جانبيه البحر حتى   كأن البحرَ مشغوفٌ كئيبُ
أحاط به فكان له رقيباً   ومغناه الانيق له حبيبُ
وما هذا التموجُ من هواء   ولكن من هوىً فهو الوجيبُ(٢٦)

ثم يصور الشاعر موجَ البحرِ بالرجال، والقصر بالخطيب الذي قام يخطب فيهم، فيرتفع التصفيق والتعظيم من الأمواج، حيث يقول:

كأن الموجَ في الدأما رجالٌ   وهذا القصرُ بينهمَ خطيبُ
تخاطبهم مبانيه فيعلو   من الأمواج تصفيق مهيبُ
تلم به المسرات ازديارا   فتعرفه، وتجهله الكروبُ

بعد هذا التصويرِ الموضوعي للقصر والبحر - وهو تصويرٌ يضمر فيه شعوره بالأمن والسعادة، ينتقل إلى تصوير حال بلاده المناقض للبنان، ويكشف هذا التصويرُ عن شعور بالغربة مفعم بالأسى والحزن والحسرة.

هذا النعيم المقيم في بيروت استدعاه إلى أن يتذكر بغدادَ عاصمةَ الحضارةِ الإسلامية قديما، وملتقى الأدعياء والمتعصبين والمتشدقين حديثا، فبقاع الأرضِ كلُّها مبتسمه إلا البقعة العراقيه ما تزال عابسة، اتخذ أبناؤها الكسل حرفة لهم فتكاثرتَ الكوارث وعظمت عليهم الخطوب، وقد خذل بعضهم بعضا حتى أصبحوا لا يستجيبون لداعي النفعِ والخير، ومن ثم نرى إحساس الشاعر بالاغتراب، وتحسره على ما فات من ماض تليد مجيد ليس

(٢٥) الديوان ص٢٥٨ من قصيدة (قصر البحر).
(٢٦) نفس القصيدة.

للعراق منه الآن نصيب، يقول:

تبسَّمت البلاد بكل أرضٍ	وما زالَ العراقُ به قطوب
فها هو من تكاسلِ قاطنيه	تَجرُ عليه كلكلَها الخطوبُ
إذا تدعو الرجالَ به لخير	يجيبك من تخاذلهم مجيبُ
فيها لهفي على بغدادَ أمستْ	من العمران ليس لها نصيبُ
سأبكي ثم أستبكي عليها	إذا نضبتْ من العين الغروبُ[27]

ففي هذه الأبيات يظهر اغتراب الرصافي، من خلال ابتعاده عن وطنه وعدم استجابة أبناء وطنه لما يدعوهم إليه ويعمق اغترابه فيظهر عجزه الكاملُ عن أزالة أسباب هذا الاغتراب، وأصبح يصرخ مرة، ويستكين مرةً أخرى كما سلف.

والان، بعد أن استعرضنا نماذج مختلفة من شعر الرصافي، شملت أهمُ مظاهر اغترابه وعزلته، نرى أن بعض أسباب الاغراب التي يراها علماءُ الاجتماع مثل الشعور بالوحدة، وعدم الرضى عن العلاقات الاجتماعية، والأوضاع السياسية والفكرية، والاحساس بالضعف أو بعدم الثقة، والشك، كانت متوفرة في شعر الرصافي يضاف إليها عشرات الأسباب الصغيرة والكبيرة ابتداء من أية كلمة اساءة وانتهاء بالبعد عن الوطن

إن الاغتراب وان لم يكن مبلورا بوصفه ظاهرة عصرية في أدبنا العربي، إلا أننا لا نعدم وجود مفاهيم لهذه الظاهرة في هذا الأدب، لاسيما عند الرصافي، فالتخلف السياسي والفكري والاجتماعي، وتحكم العادات والتقاليد العشائرية من أهم منابع اغتراب الرصافي إلى جانب سوء الإدارة وفسادها الذي عمَّ ولايات العراق وأسهم في إنماء هذا التخلف، فانعدم الأمن والنظام، وسيطر الجهل وانتشرتْ الرشى، وأهملت النواحي الصحية، والمشاريع المعمرانية،وظهرت الفوارقُ الطبقية بين فئات المجتمع، وسخط الرصافي على تلاشي القيم من مجتمع. لا يعرف غير الظلم والفقر، وما هذه المضامين إلا اغتراب تضمنه شعر الرصافي كما رأينا من خلال النماذج التي درسناها في هذا البحث.

- إن الشعر العربي بشكل عام فيه من مظاهر الاغتراب ومضامينه ما في غيره من الشعر العالمي كما أعتقد - ذلك لان مأساة امرىء القيس وطرده من قبليته، ومكابدته في

(٢٧) الديوان ص٢٥٨، ٢٥٩ من قصيدة (قصر البحر).

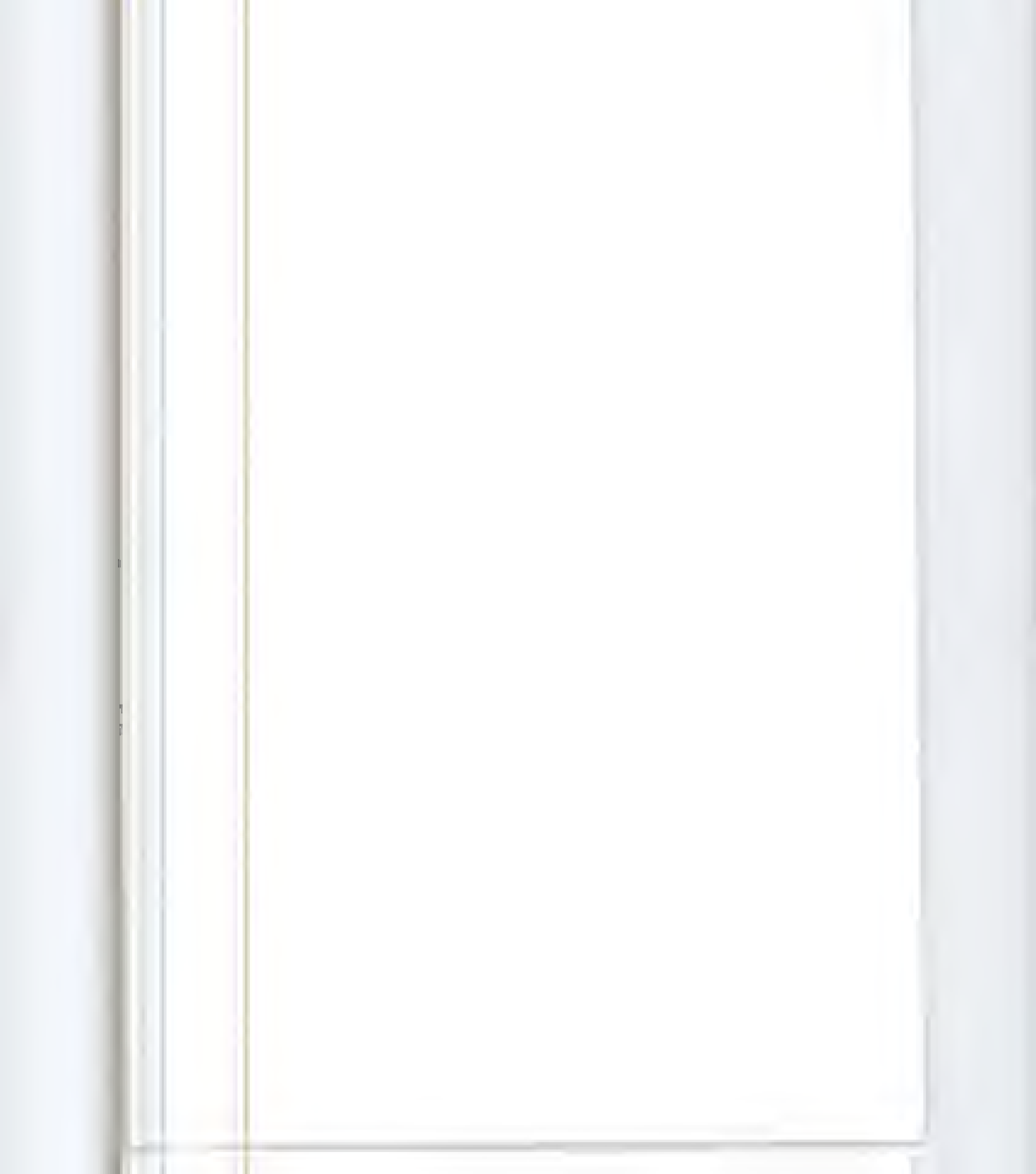
سبيل الأخذ بثأر أبيه، وسفره إلى القسطنطينيه، وكذا عبودية عنترة وسواد لونه، ومعتقدات شعراء الخوارج وعمى أبي العلاء المعرى وما لقي من المحن والخطوب، تعد من صميم مفاهيم الاغتراب، فالإنسانُ هو الإنسان أينما كان وفي كل زمان، والإنسان العربي في هذا الوطنِ الكبيرِ يولد وهو يحمل معه بذورَ اغتراب، لأنه حين يولد تكون الظروف القاهرة قد سبقته إلى الوجود، ولأن وطنهَ قد يتميز عن غيره من الأوطان بظروف خاصة ومزايا معينة.

- إنَّ شخصيةَ الرصافي ودقة حسه، ورهافة مشاعره، وشدة تأثره بكل الجوانب الإنسانية في الحياة هي مفتاح اغترابه وسببُ عذابه وشقائه.

المصادر والمراجع

- أدب الرصافي نقد ودراسة، مصطفى علي - مطبعة السعادة القاهرة، منشورات مكتبة المثنى - بغداد. بدون تاريخ.
- الادب العصري في العراق العربي، زفائيل بطي - قسم المنظوم - الجزء الأول - الطبعة الأولى - المطبعة السلفية - مصر ١٩٢٣م.
- الأعلام للزركلي - المجلد السابع، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان - الطبعة العاشرة ١٩٩٢م.
- التفسير النفسي للادب، عز الدين اسماعيل، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣م.
- ديوان أبي تمام «المجلد الثاني» بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف بمصر - الطبعة الرابعة.
- ديوان أبي نواس، بشرح وضبط وتقديم/ علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان - الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبرى، دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- ديوان الرصافي (المجموعة الكاملة) منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان - الطبعة السادسة.
- ديوان الشعر العربي - الكتاب الأول، أدونيس (علي أحمد سعيد) دار الفكر - بيروت - لبنان الطبعة الثانية ١٩٨٦م.
- الرصافي حياته، اثاره، شعره، لعبد الحميد الرشودي (الطبعة الأولى ١٩٨٨م، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام بغداد.
- شرح ديوان الرصافي، بشرح وتعليقات مصطفى علي، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة، افاق عربية - العراق - بغداد، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.
- شرح المعلقات السبع، الزوزني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
- الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، د/ يوسف عز الدين، منشورات الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥م.

● الشعر العراقي، أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، د/ يوسف عز الدين، دار المعارف ١٩٧٧.
● الغربة والاغتراب لابن قيم الجوزية - رسالة مستلة من مدارج السالكين نشرها قصى محب الدين الخطيب - المطبعة السلفية ١٣٩٨هـ.
● لسان العرب لابن منظور، ط: دار المعارف.
● مجلة العربي - العدد ١٢٤ - مارس ١٩٦٩م.
● مع أبي العلاء في سجنه، د. طه حسن، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦١م.



Publishing Priority: -

Publication priority is given as per the following: -

Researches advanced by members of the teaching staff of the Islamic & Arabic Studies College - Dubai.

I- Arrival date of the proposed research to the editing director, and the priority is given to researches that arrive first after amendment.

II- Priority is given to the diversity of the topics of researches and the researchers as much as possible.

Notices: -

1- The materials published in the journal represent only the standings and viewpoints of their writers and not the journal or its orientation.

2- The sequencing of researches is subject to technical considerations.

3- The proposed researches are not sent back to their writers by the journal, whether published or not.

4- The researcher is not authorized to ask for not publishing his/her research after being duly advanced to the editing board except for reasons deemed plausible and convincing by the editing board and this should be prior to being duly notified with the acceptance of his/her research for publishing.

5- The journal excludes any research that doesn't conform or cope with the previously stated conditions.

6- The journal pays gratuities against published researches, book reviews or any other related works.

7- The researchers shall be duly given one copy of the journal and fifteen (15) copies of his/her research cover by the hard cover of the journal.

Rules of Publishing

I. The researches shall be genuinely produced and strongly related to any of the different fields of Islamic Studies and Arabic Language

II. The proposed researches shall be of comprehensive and objective nature and of academic novelty and depth.

III. The research shall concentrate on any of the contemporary issues and on providing possible solutions for the same in accordance with the sharia'h laws and Islamic legal standings

IV- The proposed research shall not be part of the researcher's MA of Ph D dissertation, not previously published on whatsoever from - including researches advanced for publication at any other institutions and this is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researchers

V. The researches, which embody Quranic quotations or prophetic sayings "Ahadith", are required to be properly marked and phot-noted.

VI. The proposed researches are required to be error free on grammatical basis as well as syntactical basis, in addition to paying close attention to the rules of punctuation of the Arabic Language and marking word-endings.

VII. The proposed researches should be systematically organized inquisitively oriented and genuinely edited, in addition to the following and strictly adopting a well accredited scientific method such as referencing, phot-noting, bibliographies etc and last but not least, it is a requirement that each and every page should contain its own referencing scheme and phot-notes at the end of the same page.

VIII. A Bibliography of all used book, references and periodicals should be provided in an alphabetical order, in addition to providing the publishing authority and publishing date

IX. The researcher should conclude his/her research with a conclusive assumption, recommendations, findings or viewpoints, crowing such research

X. The research should be written by computer typing, regular typewriter and in one face page

XI. The researcher should send four copies of his/her research to the journal.

XII. The researches may be accepted either in Arabic or English languages, provided that it counts not more than fifty (50) pages.

XIII. The researcher is obliged to provide a one-page summary of his/her research both in Arabic and English Language.

XIV. The researcher is kindly requested to attach an autobiographical account including his/her name, academic status, position, place of work and full address.

XV. The research can be authentic investigation of a transcript, and in such case the well-accredited scientific procedures applicable in this regard should be applied, and a copy of the transcript must be attached.

The nature
Of the Journal and its objectives: -

I- The journal publishes genuinely produced scientific researches, prepared by scholars specifically specialized in Islamic studies and Arabic language with all their branches and sub specialties, and all this is done in a tireless effort to enrich the quality of scientific research in such areas.

II- The Journal aims at catering for contemporary and potential problems and providing possible academic and practical solutions for the same, all in the context and framework of Islamic Sharia'h, and the Journal gives priority to typical problems of the U.A.E., Gulf region and the Arab and Islamic world respectively.

III- The Journal seeks to strengthen bilateral and scientific relations between the Islamic & Arabic Studies College - Dubai and its counterparts in the universities of the Gulf region, Arab and Islamic world and global-wide ones.

IV- The Journal paves the way and gives room for its members of staff so as to publish their scientific and thought product and simultaneously develop their intellectual abilities.

V- The Journal pays close attention to the new and contemporary scientific trends both in Islamic & Arabic Studies, as by being up dated and fully acquainted with recent books, periodicals, bibliographies, researches and other publications, and following also each and every MA/Ph.D. Dissertations duly accredited by universities through out the Gulf, Arab and Islamic world and world wide, in addition to related conferences, meetings, symposiums, seminars and other reviews of contemporary Sharia'h researches, books and other topics related to Islamic cultural heritage

VI- Publishing contemporary legal opinions, commenting on scientific and controversial issues, highlighting some of the public lectures presented in the cultural season of the College and some items of news about the College.

VII- Enhancing the chances of scientific and cultural exchange and interaction with publications of counterpart colleges and universities worldwide.

VIII- The proposed researches are subject to assessment as per the basis and rules of the journal Such assessment is conducted and duly undertaken by well-versed scholars and experts in both Islamic Studies & Arabic Language, in an endeavor to promote the quality of scientific research in such areas. One of the basic rules adopted by the journal is not allowing the disclosure of researchers to referees and vice-versa, regardless to whether the referees have agreed to publish the researches at issue without any amendments, cited some discrepancies and suggested some amendments or ultimately disqualified researches for publication.

IX- The list of local and international referees is usually decided after consultation with concerned scientific departments and counterpart colleges and universities, and such list is usually renewed on annual basis.

X- Gratuities are paid to beneficiary referees as per the rules currently adopted by the college.

The Board of Consultants For the Journal





UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 21
Rabiul Akher 1422H - June 2001G

ISSN 1607 - 209X

This Journal is listed in the **"Ulrich's International Periodicals Directory"** under record No. **157016**

كلّيّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة في سطور

مجلس أمناء الكلية

يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضم المجلس إضافة إلى رئيسه ومؤسس الكلية عدداً من الشخصيات المتميزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة ممن يمثلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من أهداف الكلية

- تخريج الداعية المسلم المتعمق في فهم دينه ولغته وحضارته وتراثه، ينهل من ثقافة العصر، ليؤدي دور الدعوة إلى الله، ونشر الإسلام في داخل البلاد وخارجها.
- تخريج العالم الذي يعلم عن دراية ومعرفة.
- تخريج الخطيب المتمكن من اللغة وفن الخطابة.
- تخريج المسلمة الواعية المتعمقة في فهم دينها لتشارك أخاها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وتقوم على بناء أسرتها ومجتمعها بناءً إسلامياً سليماً.

أقسام الكلية

تضم الكلية ثلاثة أقسام تشكل في مجموعها وحدة متكاملة، وتمثل مقرراتها المتضافرة جميعاً منهاج الكلية، ولا يتخرج الطالب إلا بعد نجاحه فيها، وهي:

١- قسم أصول الدين.

٢- قسم الشريعة.

٣- قسم اللغة العربية.

٤- قسم الدراسات العليا.

- وتجدر الإشارة إلى أن في الكلية فرعين: فرعاً للطلاب وفرعاً للطالبات.
- وتم إنشاء قسم الدراسات العليا في الشريعة للطالبات توجت به رسالة الكلية العلمية.

نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الاجازة (الليسانس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها العلمي والأدبي أو ما يعادلها.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام السنوي وسيطبق النظام الفصلي اعتباراً من العام الجامعي القادم ٢٠٠١/٢٠٠٢م
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقررة.

نظام القيد والقبول

- يقبل في الكلية كل من كان حاصلاً على الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة أوما يعادلهما، من أبناء دولة الإمارات العربية المتحدة ودول مجلس التعاون الخليجي، مع ملاحظة ألا يقل المعدل عن ٦٠٪ للطالبات، ٥٠٪ للطلاب
- يتعهد الطالب عند التحاقه بالكلية بعدم مخالفة مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية وأنظمة الكلية والالتزام بالإسلام عقيدة وعبادة وسلوكاً.

أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كل سنة موسماً ثقافياً، يحاضر فيه نخبة من العلماء، والأساتذة والمفكرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامة.
- تصدر الكلية مجلة إسلامية فكرية محكمة، مرتين كل عام، وتسمى باسمها، وتنشر بحوثاً ودراسات جادة للأساتذة والعلماء من داخل الكلية وخارجها.

ISSN 1607-209X



UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



صورة الصفحة قبل الأخيرة من مخطوطة رسالة
في «زال» لحسين بن إبراهيم البارودي التونسي

Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 21
RABIUL AKHER 1422H - JUNE 2001G